TEOLOGIE ŞI LITERATURĂ

VOLUMUL UNSPSREZECE
din *COLECŢIA LUCRĂRILOR* lui

GEORGES FLOROVSKY
Profesor Emerit de Istoria Bisericii
Universitatea Harvard

Editor general
RICHARD S. HAUGH
Cărturar în vizită la
Şcoala Teologică Andover Newton

Traducere din diferite limbi de traducători menţionaţi la finalul tuturor lucrărilor

Büchervertriebsansalt
Postfach 461, Fl – 9490 Vaduz, Europa
[Agent exclusiv de vânzări: Notable & Academic Books
P.O. Box 470 Belmont MA [USA] 02187]

ÎNŞTIINŢĂRI

„Căutarea religiei în literatura secolului al XIX-lea: trei maeştrii – Gogol, Dostoevski, Tolstoi," a apărut original în *Studiile de literatură comparată,* vol 3, nr. 1, 1966, pp. 115-137.

„Tiutchev şi Vladimir Soloviov" a apărut original în rusă în jurnalul *Slavianski kalendar za 1924 g.* (Sofia, Bulgaria) pp. 29-42. Tradusă din rusă de E. M. Zveginsev. O traducere engleză mai timpurie a apărut în *Jurnalul slavon*, nr. 8 (Londra) pp. 337-349.

„Calea religioasă şi dureroasă a lui Gogol," a apărut original într-o versiune uşor diferită în *Puti.* Traducere din rusă de Robert L. Nichols, editată de Caterina Boyle.

„Dostoevski şi Europa" a apărut original în bulgarul *Slavenska biblioteka*, II, nr. 2 (Sofia, Bulgaria) în 1922. Traducere din bulgară de Thomas Butler.

„Evoluţia conceptului dostoevskian de libertate umană," care a apărut original în *Puti.* Tradus din rusă de Robert L. Nichols, editat de Catherina Boyle.

„Fraţii Karamazov: o evaluare a muncii lui Homiakov" a apărut original în jurnalul teologic *Put* (august, 1930). Nr. 23. Este o recenzie a lucrării *Die urgestalt der Brüder Karamasoff* de V. Komarovici. *Traducere din rusă de Roberta Reeder; editat de Caterina Boyle.*

„Despre originile viziunii despre lume a lui Tolstoi" care a apărut original ca şi „I tstokov" în *Sovremennyie Zapiski* [Analele contemporane], nr. 61 (Paris, 1936), pp. 393-400. Traducere din rusă de Caterina Boyle.

„Vladimir Soloviov şi Dante: problema imperiului creştin" care a apărut original în *Pentru Roman Jakobson: eseuri la cea de a şaisprezecea aniversare a naşterii sale* (Haga: Mouton, 1956), pp. 152-160.

„Religia raţionalistă a lui Tolstoi" a apărut original în *Puti.* Traducere din rusă de Robert L. Nichols; editat de Caterina Boyle.

„Un eseu nepublicat de Vladimir Soloviov" apărut original în *Zeitschrift für slavische philologie,* vol. 33 (1965), pp. 15-26. Traducere din germană de Claudia Witte, textul rusesc tradus de Vladimir Perlovici.

„O scrisoare nepublicată de Goncharov," care a apărut original în *Zeitschrift für slavische philologie,* vol. 33 (1965), pp. 90-100. Traducere din germană de Claudia Witte, text rusesc tradus de Vladimir Perlovici.

„Criza credinţei la începutul secolului poeziei ruseşti"; „De le mistica ascetică a lui Soloviov la romanţa mistică a lui Blok, V. V. Rozanov şi la falsitatea naturalistă" care a apărut în *Puti.* Traducere din rusă de Robert L. Nichols; editată de Caterina Boyle.

Referinţe

„O critică a comparaţiei dintre Dostoevski şi Hawthorne";
„Viziunea lui Dostoevski a epocii de aur şi a libertăţii umane" şi
„Corespondenţa între Tolstoi şi Shakerii americani: introducere şi texte" care au apărut original în *Zapiski.* Au fost publicate aici într-o versiune uşor modificată.

COMPATIBILITATEA REALĂ DINTRE TEOLOGIA ŞI LITERATURA RUSĂ

Adevărurile teologice despre Dumnezeu pot fi exprimate în secvenţe literare dacă situaţia şi circumstanţele o cer. Ca şi expresie, conţinutul teologic îmbracă uneori forma literară [în funcţie de contextul lingvistic şi cultural potrivit]. Marea majoritate a operelor teologice care au fost scrise sunt exprimate în termeni literari. Astfel, putem spune că există în spaţiul ortodox o literatură teologică greacă, una românească şi în cazul de faţă una rusească. Volumul de faţă este o analiză substanţială a principalelor teme literare din cultura rusă analizate în plan teologic. Dacă mai recent a fost în vogă în Facultăţile de Teologie din marile centre universitare dezbaterea raportul ştiinţă-religie [în sens particular teologic] volumul de faţă dezbate raportul teologie-literatură în general şi în particular implicaţiile lui în mediul rus. Astfel, putem spune că există o literatură patristică, că există o literatură mistică, liturgică, o literatură aghiografică etc, specifice culturii în care s-au încadrat ele. Implicaţiile teologice în literatură însă pot fi găsite şi în planul literar inerent. Teologia a căutat literatura pe bazele ei proprii, am putea spune că într-un anume sens volumul de faţă este o dovadă că teologia vine să caute literatura la ea acasă. Adolf Harnack a fost cel care a susţinut faptul că în general popoarele convertite la creştinism au adus cu ele în Biserică [în termeni generici] şi cultura lor de provenienţă. Religia şi Biserica creştină prin urmare nu au negat culturile autohtone în care s-a încadrat ci a încercat să le convertească, să le aducă în spre un denominator comun sau eventual să le transfigureze.

Teologia se foloseşte de literatură ca şi expresie a geniului şi conturului ei propriu de exprimare. Din moment ce teologia se foloseşte de cuvinte ea are într-un anume sens ca şi obiectiv al ei sensul literar a exprimării. Orice formulă teologică este o expresie a caracterului literar al limbii care se foloseşte. În cazul de faţă, analizele teologice ale părintelui profesor Florovsky dezbat implicaţia conceptelor teologice specifice din literatura rusească. Literatura rusă este una dintre cele mai importante de pe glob. Cultura rusă s-a impus nu atât datorită calităţilor ei cât mai mult datorită spaţiului şi a suprafeţei geografice imense. De exemplu, am putea spune că cultura şi literatura greacă este mult mai veche şi mai importantă, dar datorită faptului că Rusia a dobândit pe parcursul timpului o putere politică mai mare, ea a tins să monopolizeze sau eventual chiar să acapareze restul culturilor, uitând ca să fie recunoscătoare [probabil pe nedrept] celor care i-au oferit principalele baze ale realizării sale (aceasta este de fapt o atitudine a mai tuturor puterilor politice globale care îşi pun în slujba intereselor politice restul creaţilor

culturale şi din nefericire şi Biserica, încât cultura devine un fel de modalitate de promovare a politicii unui anumit stat). Prezentele studii teologice ne arată faptul că totuşi, există multă profunzime în analizele literare ruseşti, dincolo de ambiţiile politice ale liderilor seculari. Gogol, Tolstoi, Dostoevski sunt nişte scriitori care arată o astfel de profunzime. Dacă privim faptul că în general Rusia a fost marcată de un fel de cultură bisericească, volumul de faţă este o aprofundare a acestor sensuri. Literatura rusească a marcat şi filosofia conferindu-i acesteia o dinamică dialogică după cum se vede în cazul lui Vladimir Soloviov.

Adevărurile teologice despre Dumnezeu pot fi exprimate şi în secvenţe literare nu numai necesar în formule teologice fixe. Aceasta numai în măsura în care scriitorul face un efort de a pătrunde adevărurile din formulele teologice. În general, dacă scriitorul doreşte să realizeze un fel de literatură serioasă, el nu trebuie să evite subiectele religioase. Evitarea unor astfel de subiecte ar fi cât se poate de dăunătoare şi ar lipsii spectrul literar de profunzime. Marea majoritate a cititorilor caută profunzime şi cel puţin se străduiesc ca prin rândurile lor literare să ofere un răspuns temelor problematicii umane. Am putea spune că un element profund în literatura rusă este cel al analizei problematicii suferinţei, a dezvoltării duhovniceşti şi a propăşirii pe drumul edificării lăuntrice. Suntem uimiţi de accentul pe care literatura rusă îl pune pe lăuntric şi pe desăvârşirea în plan intern. Teologia nu se poate confunda cu literatura, iar literatura nu poate spune că exclude domeniul teologic. În mare parte este foarte dificil de exprimat trăiri şi viziuni religioase fără necesitatea unui limbaj corespunzător. Mai în toate curentele religioase există tot felul de literaturi apocrife sau apocaliptice exagerate. În acest sens, sunt cât se poate de semnificative încercările şi modurile de exprimare ale acestui limbaj teologic şi religios în sens larg. Scrierile de faţă sunt mai mult analize existenţiale ale diferitelor problematici cu care s-au confruntat principalii scriitori ruşi. Astfel, un rol central îi revine gânditorului şi scriitorului rus Dostoevski. Analitica problematicii sale religioase include în volumul lui o posibilă paralelă dintre modalităţile lui de abordare literară şi cea americană, avându-l ca şi exponent prim pe Hawthorne. Comparaţia dintre Hawthorne şi Dostoevski este binevenită aceasta mai ales că cei doi pot fi consideraţi într-un anume sens principali exponenţi ai unui anumit gen literar pe două mari continente, cel european şi cel american. Este clar că cel mai mare exponent al geniului literar rus este Dostoevski. Analize la romanele lui au fost scrise de mai mulţi oameni. Deşi scrierile lui Dostoevski sunt depresive şi chiar decadente, nota lor este una purgativă. În acest sens este cât se poate de plauzibil faptul că părintele Florovsky ne oferă şi anumite detalii semnificative din mentalitatea religioasă a marilor scriitori de literatură rusă pe care nu le-am fi putut cunoaşte în alt mod. Prin urmare, volumul de faţă este un fel de descoperire parţială a ceea ce a avut loc în spatele cortinei sau a culiselor literaturii ruse. Mai mulţi scriitori şi-au găsit sursa de inspiraţie inepuizabilă din religie, credinţă sau morală. Biserica nu poate decât să canalizeze acest proces în spre o reală descriere a frumosului şi a binelui. Se dovedeşte că în experimentul literar rusesc, Biserica a avut rol de moderator şi de catalizator al ideilor literare exprimate în plan religios. Marea majoritate a scriitorilor ruşi au scris în timpul căutărilor lor religioase. Pentru unii scrierea religioasă are implicaţii terapeutice sau purgative. Expresia literară poate primii nuanţe de mărturisire şi de căutare de desăvârşire lăuntrică.

Se poate vedea că autorul acestui volum face un mare efort de a găsii tematici teologice şi religioase într-o literatură care în mare se interesa mai mult de aspecte

efemere ale vieţii cotidiene. Menirea literaturii este dacă se poate să arate sub expresia ei diferite elemente ale domeniului tanscendent şi ale formulărilor teologice. Teologia nu a recurs niciodată la expresii literare gratuite. Este clar că mai toţii marii teologi s-au exprimat cumva literar, adică au folosit forme literare pentru a arăta şi definitiva un anumit stil sau stilistică a expresiei lor. Astfel că teologisirea implică la un anumit nivel un anumit aparat de expresie literară. Am putea spune că teologia nu este împotriva literaturii ca şi disciplină sau subsecţiune culturală. Teologia este mai mult un fel de realizare a literaturii, ea este ducerea în ultimul plan a creaţiei literare. Volumul de faţă vine să ne arate că teologia este o ştiinţă a preciziei terminologice şi conceptuale, dar în cazul unor scriitori de geniu, ea îmbracă forma literară ca şi modalitate de expresie.

Pe lângă datele generale pe care ni le pune la dispoziţie, volumul de faţă ne mai arată şi alte aspecte ale sferei teologicului şi anume: diferite aspecte concrete istorice ale tipăririi şi editării unor opere importante din spaţiul rusesc care au marcat cursul evolutiv al mai multor procese istorice. În mare, creaţiile ruseşti literare au fost realizate în funcţie de evenimentele care se precipitau în Rusia acelor ani. Astfel, se poate constata cum după anul 1917, literatura religioasă în spaţiul rus a tins să fie suprimată sau cenzurată abuziv negându-se astfel dreptul la libera exprimare. Este clar că literatura rusă ocupă un rol major în spaţiul european. Ea a fost asociată cu creaţiile germane care îl are probabil ca şi prim exponent pe Goethe. Am putea spune că în plan general există o întreagă masă cantitativă de scriitori ruşi care au dezbătut mai mult sau mai puţin voalat teme religioase. Biserica Ortodoxă şi creştinismul au avut un mare rol în acest sens. Comparaţiile şi analizele care se fac aici sunt foarte realiste şi credem că nimeni nu ar fi mai avizat în acest sens să elucideze aceste legături, paralelisme şi conexiuni cu spaţiul literar rus decât unul care le cunoştea foarte bine. Părintele Georges Florovsky se dovedeşte a fi cât se poate de capabil de a realiza o astfel de sinteză. Volumul de faţă vine să ne arate şi preocupările lui erudite. Trebuie evidenţiat în acest sens că pentru un devotat slujitor al Bisericii este necesar să cunoască în mare cadrele culturale ale mediului în care îşi desfăşoară activitatea. Ca şi propovăduitor, Mântuitorul Iisus Hristos a folosit şi El cadrele culturale ebraice ale vechiului Israel. Trebuie spus că există o literatură iudaică care era tipică exprimării religioase [a se vedea de exemplu Talmudul]. Hristos nu a negat ceea ce a fost înainte de El, ci din contră, a dus la împlinire. Împlinirea nu înseamnă o negaţie a ceea ce lipseşte. Împlinirea literaturii ruseşti nu ar fi putut fi realizată decât numai în cadrele unei Ortodoxii autentice. Consider că este foarte necesar să se arate dacă este posibil care au fost marea majoritate a ideilor literare ruse şi ce implicaţii au avut ele în spaţiul concret şi practic. Implicaţiile istorice au avut un rol major în acest sens. Literatura rusă a marcat istoria rusă. Ea nu a fost doar un aspect colateral al facerii generale ruseşti. Aş putea spune că literatură duhovnicească rusă, diferită de cea religioasă în termeni generici are cea mai mare importanţă. Cititorul acestor rânduri poate judeca pentru sine dacă analiza teologică a creaţiilor literare ruse este de calitate sau dacă este veridică şi consecventă cu sine însuşi. Lucrarea de faţă este într-un anume sens unică, fiindcă nu am mai găsit la autorii europeni şi americani pe cineva care să ne poată arăta paralele exacte dintre cele două discipline care la prima vedere nu ar avea nici un fel de legătură.

Radu Toderescu

CĂUTAREA PENTRU RELIGIE ÎN LITERATURA RUSĂ A SECOLULUI AL XIX-LEA, TREI MAEŞTRII: GOGOL, DOSTOEVSKI ŞI TOLSTOI

„... quia fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat”

Augustin
De confessione, I, 1.

O. N. Saukin în foarte bine documentata sa carte *Literatura rusă şi socialismul* a făcut o observaţie importantă: „inteligenţa rusească din anii 1830 a fost, în mare şi fără nici o îndoială, religioasă.” Cuvântul „religios” este folosit aici într-un sens comprehensiv, arătând o largă „varietate a experienţei religioase.” Religia inteligenţei timpurii ruseşti a fost de mai multe ori neortodoxă, vagă, visătoare, eratică, sincretistă. A fost de mai multe ori o dispoziţie psihologică sau o ruptură estetică sau mai bine spus un fel de psiho-analiză moralistă, mai mult decât un crez sobru şi tare. (Acelaşi lucru este adevărat referitor la situaţia religioasă din Occidentul contemporan). Trebuie să ne reamintim că până şi Rousseau a pledat pentru „o religie” şi că deismul Iluminismului a fost încă un fel de opţiune religioasă şi că sentimentalismul, în viaţă şi în literatură a fost o metamorfoză a unei lungi tradiţii tainice. Rolul pietismului german şi al fracmasoneriei, care a inclus cultul rozcrucienilor, în formarea culturii şi literaturii moderne ruseşti a fost evident. În acest sens numele de Novikov, Khraskov, Karamazin şi Zhukovski trebuie şi ele remarcate. Mişcările mistice din vremea lui Alexandru I nu pot fi trecute numai ca şi un obscurantism şi ca şi un fel de extravaganţă reacţionară. Impactul lor psihologic asupra caracterului emoţional şi intelectual al societăţii ruseşti a fost puternic şi de durată. Romanticii ruşi şi-au derivat mult din patosul şi viziunea lor, la fel ca şi imageria lor, din agitaţia tainică a unei epoci ce a predominat şi din surse occidentale. Cel mai bun exemplu al unei astfel de lucrări poate fi găsit în lucrările literare a lui Vladimir Odoevski, unul dintre primii idealişti ruşi. Între decembrişti credincioşii nu erau ceva neobişnuit să fie incluse nume cum ar fi Alexandru Odoevski, Kuechelbecder, G. Batenkov şi probabil K. Ryleev. Nu a fost în nici un caz accidental că în anii treizeci mai mulţi liderii viitori din inteligenţa radicală Herzen, Belinski – şi cel mai profund – Mihail Bakunin au trecut printr-o perioadă de tergiversare, de exaltaţie religioasă şi quasi-religioasă. Dispoziţia a fost caracteristică epocii. Moştenirea acelei „decade remarcabile,” după cum a fost ea stilată de un contemporan, a rămas mai multă vreme o parte componentă a culturii şi psihologiei ruseşti. Este interesant că socialismul a apărut în Rusia sub masca religioasă şi în forma unui anumit fel de entuziasm profetic; între oponenţii lui au fost Vladimir Pecherin, Herzen, Ogarev şi tânărul Dostoevski şi câţiva din prietenii lui în cercul lui Pertaşevsky. S-a sugerat pe bună dreptate că Dostoevski ca şi un „socialist creştin” a ajuns la un fel de constrângere puternică cu Bielinsky în anii patruzeci, când a pierdut sau a renunţat la convingerile lui mai timpurii „romantice” şi idealiste.

Încă din anii patruzeci, criza a ajuns la punctul maxim. A fost o explozie violentă, o rupere radicală, un fel de convertire. Încă din acele vremuri, putem data „retragerea” inteligenţelor ruseşti din creştinism şi a oricărui fel de religie sau „metafizică,” o retragere

din nişte versiuni variabile şi trecătoare, din indiferenţă la revoltă. De fapt, mişcarea rusească a fost o repetiţie continuă a unei mişcări şi crize simultane a gândirii occidentale; sursele străine ale inspiraţiei ruseşti pot fi foarte pe scurt identificate. Totuşi, reacţia rusească la noul mesaj sau o schimbare a Occidentului a fost spontană, pasională şi elementară; a fost un fel de furtună emoţională puternică. Cu adevărat, ea se înrădăcina în emoţii şi nu în idei. Echipamentul ideologic al radicalilor ruşi a fost mai mult plat şi slab şi în el a existat un fel de puternic aliat de desconsideraţie cinică pentru orice alte interese. În aceasta constă rana nihilismului rusesc din acele vremuri. Existenţial a fost un fel de transfer de preferinţe. A fost adoptat un nou fel de crezuri. A existat o nouă dedicaţie, un nou fel de angajare sau o sete după substitute. Psihologic, a fost mai mult un fel de lipsă de credinţă. Dostoevski a fost cât se poate de corect când a identificat destul de corect tema majoră a vremurilor sale ca fiind religioasă. A fost mai mult o problemă a necredinţei şi a credinţei, în confruntarea şi conflictul lor. Ocazional motivele religioase pot fi găsite chiar şi în radicalism. A existat o mişcare nouă în anii şaptezeci odată cu ridicarea populismului. A existat o nouă căutare a religiei sau o căutare pentru o „nouă religie.” Din nou, ea a fost în întregime lipsită de Ortodoxie: o „religie a inimii” sau o „religie a umanităţii”; dar chiar aici putem observa un fel de reînviere a motivelor evanghelice. Inteligenţa rusă a fost ruptă lăuntric în acele vremuri. În sine, mişcarea a fost dialectică; a fost mai mult un fel de „retragere” contrabalansată de un fel de „întoarcere.”

Chemarea religiei este un fel de trăsătură distinctivă a tuturor acelor perioade din istorie care sunt de obicei descrise ca şi „tranziţionale” şi care sunt de fapt „critice” – „când vremurile şi-au ieşit din fire” şi „pereţii se rup.” În astfel de situaţii chemarea credinţei îşi asumă inevitabil o întorsătură dramatică şi chiar una tragică. Nu toţi cei care caută şi găsesc. Totuşi, pentru credincioşi, mai toate epocile sunt „critice” şi problematice. Credinţa nu este în nici un caz o aventură uşoară; ea îşi are propriile ei obstacole şi ispite lăuntrice, chiar şi propriul ei discomfort – proprie ei îi sunt „nopţi întunecate.” Este mai mult un fel de aventură a nădejdii şi a curajului. Este un imperativ categoric, o obligaţie. O cercetare este mai mult un fel de exploatare ambivalentă: ar putea fi un simptom al căderii sau un fel de zguduire a credinţei; ar putea fi un model al vigilenţei duhovniceşti.

Marii scriitori ai secolului al XIX-lea (Gogol, Dostoevski şi Tolstoi) au fost profund legaţi cu problema credinţei. Ca şi scriitori ei au voit să interpreteze viaţa, existenţa umană, cu toate predicatele şi promisiunile ei. Problema lor ultimă a fost problema omului şi a destinului lui în dimensiunea lui dublă a vieţii personale corporate. Gogol a fost aclamat de contemporanii lui ca şi un maestru genial şi influenţa lui în domeniul literaturii a fost decisivă şi enormă. De fapt, el a fost probabil figura centrală din literatura rusă a secolului său. Mesajul intim legat pe care a voit să îl comunice a fost greşit înţeles în vremurile lui, din propriile lui greşeli şi respins chiar şi de prietenii lui apropiaţi ca şi un fel de aberaţie nesănătoasă, o decepţie şi deziluzie. Acest mesaj a fost redescoperit, cu uimire şi chiar cu o mare alarmă, pe la finele secolului. Cel puţin i-am fi putut auzii vocea. În ciuda majorităţii evidenţelor, Gogol rămâne o figură enigmatică, una tragică şi profundă. Dostoevski a păşit pe urmele lui, dar în felul lui special şi mai mult critic, cu precauţie şi rezervă. Mesajul lui a putut fi auzit în vremurile lui, dar a fost înţeles lăuntric de toţi şi deplin. El a fost un duh nemulţumit în literatura rusească. Afirmaţiile lui profetice referitoare la psihologia adâncurilor au fost mişcătoare şi puternice. El a ridicat şi a discutat probleme perene, „problemele celor condamnaţi,” dar întotdeauna în perspectiva

timpului său. El a interpretat evenimentele curente, dar întotdeauna în perspectiva ultimatului. Toate scrierile lui au fost „condiţionate de situaţii limită” şi au avut nevoie de comentarii istorice. Totuşi, ele au fost centrate pe teme recurente ale existenţei umane. Deşi mai multe din profeţiile lui au fost false şi înşelătoare, am putea spune că el a avut statura unui profet deplin.

Poziţia lui Lev Tolstoi a fost specială. El era întotdeauna în opoziţie, în opoziţie faţă de orice situaţie istorică specială, de fapt cu toată istoria. Interesele lui se refereau mai mult la om ca şi om, *in nudo*, *in puris naturalibus.* Într-un anume sens, am putea spune că o astfel de abordare destul de legitimă şi chiar necesară. Omul stă gol în faţa lui Dumnezeu şi viaţa omului cu contorsionările şi greutăţile este, într-un anume sens, vanitate în ochii Domnului. Totuşi, aceasta este numai o dimensiune a existenţei omului şi a relaţiei lui cu Dumnezeu. Omul real este întotdeauna un „om istoric,” cu nevoii şi eşecuri particulare într-un context istoric specific. Ar fi cât se poate de lipsit de naturaleţe să sustragem toată „istoricitatea” din existenţa umană şi să o privim ca şi pe o aberaţie, nu ca şi împlinire a „naturii” umane. Tolstoi a făcut aceste lucru persistent, în ciuda marelui lui talent de a portretiza viaţa într-o formă şi o varietate reală. În cele din urmă, el aborda pe omul schematic în anumite situaţii tipice, aşa că, destul de ciudat, taina reală a personalităţii umane a fost pierdută. Cu adevărat, principiile şi standardele morale au fost întotdeauna esenţial la fel şi au fost ceva tipic într-o epocă a unui relativism iresponsabil de a le reamintii oamenilor faptul că, ceea ce ei ar putea explica prin largul sens moral al lui Tolstoi sau mai bine spus moralist al predicii sale de a acasă şi de peste hotare. Totuşi, aceasta explică sterilitatea predicii sale. Tolstoi, a fost capabil să ne înveţe să evadăm din prezent, dar el nu putea să ne înveţe cum să ne luptăm cu aceste realităţi la propriul lor nivel. Mai mult, el a refuzat cu încăpăţânare să facă aşa; răului, mărturisea el, nu ar fi trebuit să îi rezistăm ci el nu trebuie condamnat şi dezaprobat – ci îndurat. Radicalismul lui rigorist, la condus în cele din urmă, la pasivism. În acest moment el a devenit un antagonist al lui Dostoevski. Contrastul punctelor lui de vedere a fost ilustrat mai târziu, în dialogul lui literar remarcabil între Viacheslav Ivanov şi Gherşenţov, întrupat în „Corespondenţa lor din cele două colţuri.”

Aceste trei probleme nu au fost de fapt în acord. Ele au diferit destul de profund în analizele şi concluziile lor. Gogol a voit să reformeze pe „omul lăuntric” fără nici o schimbare a mediului său, deşi el era extrem de mult preocupat de subiecte sociale. Dostoevski a visat la o renaştere istorică, la o venire a Împărăţiei pe pământ. Tolstoi a neglijat pur şi simplu istoria; în acest sens, el a fost extrem de apropiat de Gogol. A existat un element comun în sârguinţele lor comune. A fost convingerea lor că viaţa umană fără credinţă este o aventură pieritoare care este menită dezastrului. Omul fără Dumnezeu nu poate rămâne om, el se scufundă şi se descompune. Această predică unilaterală, în ciuda tuturor divergenţelor, i-a pus pe alertă pe cei care au voit să asculte de responsabilităţile unei chemări mai mari a omului: credinţă, ascultare şi slujire. Au existat mai mulţi care pur şi simplu nu au voit să asculte.

GOGOL

În ultimii săi ani Gogol a făcut o afirmaţie semnificativă despre sine: „am ajuns la Hristos mai mult într-un fel *protestant* decât prin unul *catolic.*” În acel moment, Gogol locuia în Roma şi prietenii lui l-au suspectat că viziunile lui au derivat din surse catolice. El

a fost înclinat să nege acuza repede şi emfatic. Frazeologia sa este obscură. Cu adevărat, nu există nici un fel de evidenţă luată de Gogol în acele momente referitor la Reforma lui protestantă, dimpreună cu opiniile ei distinctive şi specifice. În mare, Gogol avea puţin interes în doctrină sau doctrine. Este cât se poate de probabil că el a ajuns la Hristos pe o cale „evanghelică" sau chiar „pietistă", care, din câte se pare, este tocmai ceea ce a voit el să spună. De fapt, el a continuat: „analiza lui a sufleului uman, într-un fel în care alţii nu o fac, a fost motivul pentru care am venit la Hristos, fiind străpuns întru El de înţelepciunea Lui umană şi de o cunoştinţa fără precedent a sufletului şi numai mai apoi fiind capabili să Îi cinstesc dumnezeirea Lui. Gogol a elaborat în acest sens mărturia lui din *Mărturisirea unui autor,* un fel de apologie. Aici el a accentuat că interesul lui primar şi iniţial a fost în om, în sufletul uman. El căuta acele „legi eterne" după care se conduce omul. El a studiat tot felul de documente umane. Pe această cale, „imperceptibil şi chiar fără să ştie," el a ajuns la Hristos şi a găsit în El „cheia la sufletul omului." În ale cuvinte, Gogol a ajuns să îl cunoască pe Hristos în felul unei analize psihologice speciale. El nu se aştepta să se întâlnească cu Hristos pe această cale. De fapt, el a venit la Hristos pe calea unui umanism pietist care era tipic epocii lui Alexandru I. Am putea spune că el a fost un reprezentativ întârziat al acestei epoci. Generaţiei lui el părea a fi arhaic, luptându-se singur în propriul lui univers al discursului.

Gogol era foarte familiar cu literatura romantică. El a fost foarte greu atins de mişcările filosofice ale acelor vremuri. Primele lui poveşti au fost scrise într-un fel romantic, care nu erau doar o imitaţie şi ceva mai mult decât literatură. Propria lui viziune era romantică; el a avut parte de o „experienţă romantică." Pentru el lumea bărbaţilor a fost puternic împărţită într-un fel distinct „romantic": au existat bărbaţi puternici cu nişte personalităţi definite şi au existat „bărbaţi obişnuiţi." El nu a fost niciodată interesat de bărbaţii puternici sau de eroi; încercările lui ocazionale de a portretiza astfel de oamenii nu au fost niciodată încununate de succes. El a fost disperat interesat de acei oameni obişnuiţi care umplu mai toate nivelele şi stratificările vieţii umane. Dacă aceşti oameni sunt amuzanţi sau pitoreşti, totuşi, existenţa lor este fără nici un sens, monotonă şi futilă. Ei sunt triviali, superficiali şi ei se mulţumesc a locui în lumile lor mici şi înguste lipsite de orice perspectivă. Deşi Gogol era gată să simpatizeze cu sărăcia şi greutatea, cu necazul şi nefericirea, el nu putea fi decât înfricoşat şi cutremurat de viziunea sa a unei vieţi golite de sens – aproape subumană şi chiar animalică. În această lume stagnantă, există „patimi," dar aceste mici patimi sau ambiţii nu fac decât să arate corupţia deplină şi depravarea naturii umane. S-ar părea că lui Gogol i-a plăcut extrem de mult să execute aceste figuri sau mai bine spus figurine comice, groteşti şi ridicole. A existat bineînţeles un şarm epic în primele lui povestiri. Totuşi, chiar şi aceste povestiri, deşi preferabil umoristice şi sentimentale, în ele se poate auzii de mai multe ori o notă tragică – o notă a plictisului. Pe cum Gogol se maturiza, sentimentele lui au crescut în el, până când pe la sfârşitul vieţii l-au copleşit. În acest sens, am putea spune că Gogol şi-a dus viaţa sa *sub specie mortis,* ceea ce nu însemnă că moartea este sfârşitul inevitabil al fiecărei vieţii individuale. Aceasta însemnă în sine că viaţa este mortală şi aducătoare de moarte, un fel de impas sau iluzie. Viaţa stă sub semnul fustrării – nu fiindcă nădejdile nu sunt împlinite ci fiindcă nu există nădejdi. „Pământul este deja inflamat de un fel de melancolie incomprehesibilă. Viaţa devine din ce în ce mai greoaie. Totul devine din ce în ce mai mic. Numai chipul gigantic al plictisului creşte în vederea tuturor, ajungând zi după zi nelimitat. Totul este trist şi mormintele sunt peste tot." Frazarea este cu adevărat hiperbolică! Dar

aceste cuvinte sunt foarte bine alese pentru a arăta viziunea lui Gogol, o viziune apocaliptică. Merezhkovsky obişnuia să îl compare pe Gogol cu eroul celebrul din basmele lui Hans Christian Andersen care a avut nefericirea de a îi intra în ochi o bucată dintr-o oglindă blestemată, cu efectul că el putea vedea numai lucruri distorsionate şi desfigurate. A fost privirea lui Gogol distorsionată cu adevărat? Nu a fost ea formată ca să ne ajute să îi percepem realitatea dincolo de vălul convenţiilor, de a cuprinde catastrofa uimitoare dincolo de vălul stagnării? Gogol a descris pe omul căzut şi „caricaturile" lui, care la fel ca şi cele ale lui Goya, sunt în întregime „realiste" în această perspectivă. Profesorul Victor Vinograd a afirmat mai recent că în scrierile lui Gogol oamenii sunt prezentaţi ca şi lucruri, adică că ei au fost „convertiţi." Rozanov a sugerat că figurile umane din Gogol, nu sunt de fapt persoane vii: mai mult, ele sunt un fel de marionete, „figuri de ceară," manevrate pe scenă de o mână ascunsă a unui maestru îndemânatic care este capabil, prin anumite maşinaţii, să creeze impresia că ele sunt în viaţă. Ele nu au nici un fel de mişcare spontană – ele sunt statice şi fixate. Problema rămâne: a fost oare această particularitate uimitoare a artei lui Gogol un simptom al unei privirii distorsionate sau un semn al introspecţiei lui profunde? Cu adevărat, el nu a mers niciodată mai la străfunduri – el a căutat şi a sondat întotdeauna în adâncuri. Sub vălul banalităţii el a detectat o lume întunecată subterană. Golătatea în sine era un fel de rău evident. A fost ceva mai mult decât un defect sau eşec: în spatele acestor victime putea fi găsit un Mare Adversar.

Demonologia primelor poveşti ale lui Gogol a fost probabil destul de serioasă, trăgându-şi izvoarele de la romanticii occidentali, cu ar fi Hoffmann şi folclorul. Demonii de aici sunt groteşti şi amuzanţi. Totuşi, în *Teribila răzbunare* şi mai mult în *Vii* pătrunderea duhurilor rele în viaţa umană este prezentată cu o sobrietate tragică. În lucrările majore ale lui Gogol, duhurile rele nu apar în persoană, dar prezenţa lor este presupusă. Ele operează în tot locul, dar de obicei sunt deghizate. Pe la finele vieţii sale, el a fost copleşit de sentimentul răului, a Celui Rău, care era omniprezent. El credea că Satan a fost dezlegat şi eliberat pentru ca să poată apare în lume fără nici un fel de mască. Deşi am putea fi stânjeniţi de frazeologia lui Gogol, nu poate exista nici un fel de îndoială că pentru el răul era un fel de realitate supra-umană încărcată cu enorm de multă putere, care ar fi putut fi biruită numai „prin tăria tainică a Crucii cele de necuprins," singura nădejde a lui Gogol în ultimi săi ani.

În ciuda acestei viziunii gri asupra realităţii, Gogol a fost, cu excepţia ultimilor săi ani, optimist. El credea în posibilitatea convertirii, a regenerării şi a renaşterii. Mai mult, el a aştepta. Tocmai în acest punct au început dificultăţile lui majore. El primii săi ani el a crezut în puterea răscumpărătoare a artei şi a simţit că omul ar putea fi deşteptat printr-o viziune a frumuseţii. Nădejdea lui a fost fustrată. El a descoperit în curând ambiguitatea emoţiilor estetice, ambiguitatea frumuseţii. În acest sens el a fost urmat de Dostoevski şi Vladimir Soloviov, care, prin el, credeau că frumuseţea este ambiguă şi imposibil de protejat împotriva stricăciunii. Totuşi. Nădejdea convertirii nu a fost pierdută. Destul de ciudat, Gogol credea că atunci când celebra lui piesă *Inspectorul general* v-a fi jucată pe scenă, ea v-a crea un fel de deşteptare şi convertire. El credea că oamenii vor fi mişcaţi de vederea mizeriei umane, a nimicniciei umane, a absurdităţii umane. El a fost încă o dată grav dezamăgit. Piesa a post privită ca şi un fel de comedie amuzantă, o invitaţie la râs. Nu a invocat nici un fel de emoţii morale adânci: nu a mişcat inimile oamenilor. Ultima încercare a lui Gogol de o interpreta simbolic a fost foarte greu de convins. Totuşi, el

credea că cu chezăşie că a fost chemat de sus la slujirea convingerii. În această dispoziţie el a compus planul celei mai mari lucrări a sale, un „poem” intitulat *Suflete moarte.*

Titlul de *Suflete moarte* a fost ales pentru conotaţiile lui simbolice. În lucrarea sa Gogol a intenţionat să trateze cu condiţia muritoare (mortală) a omului. Poemul a avut două părţi: „sufletele moarte au fost portretizate în prima parte ca fiind ceva care aveau să vină la viaţă în a doua. Pivotul lăuntric al poemului a fost conceptul „convertirii.” A existat o confruntare: „Rusia moartă” şi „Rusia vie.” Numai prima parte a fost publicată de Gogol, a fost dezamăgit de reacţia cititorilor – ei nu au înţeles intenţia lui. probabil incapacitatea lor de a înţelege era inevitabilă: prima parte a fost afirmată cum se cuvine, mai înainte de a suplimentată de a doua, în care a fost discernut adevăratul sens al povestirii. Deşi al doilea a fost mult mai important decât al primul, din nefericire nu a fost realizat şi a eşuat deplin şi Gogol a fost incapabil să îşi realizeze scopul. El a scris *Paradisul pierdut* dar a eşuat deplin cu *Paradisul recâştigat.* El a lucrat la el intensiv, obstinent, disperat dar a devenit din ce în ce mai nemulţumit de rezultate. Povestea lucrări sale este obscură; textul publicat al celei de a doua părţi este numai o anumită versiune a poemului. În el nu a avut loc nici un fel de „convertire.” În loc, au fost introduse unele persoane pentru a ilustra calea binelui. Ele sunt cele din puţin convingătoare din figurile lui Gogol. Pentru Gogol aceste eşec a fost mai mult decât o dezamăgire: a fost un şoc teribil. Deşteptarea sau convertirea s-au dovedit ceva mult mai complicat decât ne-am fi aşteptat noi. Omul nu ar fi putut fi mişcate de convertire, pur şi simplu numai prin mişcări estetice sau raţionamente moralizatoare. El nu ar fi putut fi mişcat de nici una din sursele lui proprii; de ar putea fi mişcat numai de harul lui Dumnezeu. Cu scopul de a devenii un „om nou,” vechiul om trebuie să se întoarcă la Dumnezeu, concluziona Gogol. Toată problema a trebuie să fie gândită din nou. A existat o altă greutate de care Gogol nu a fost conştient. În ciuda studiului său intensiv al sufletului uman, el nu era un maestru în analiza psihologică. Bărbaţii şi femeile lui erau simple marionete, care nu ar fi putut fi aduşi la viaţa de nici un fel de altă maşinaţie.

Ultima carte publicată de Gogol, *Pasaje alese din corespondenţa cu prietenii,* a fost probabil cel mai mare „document uman.” A fost o carte nefericită. A fost primită nefavorabil chiar şi de cei mai intimi din prietenii lui şi atacată violent din toate părţile, după cum a fost evidenţiat de celebra scrisoare a lui Belinski. În orice caz, nu a fost înţeleasă de toţi cei din vremea publicaţiei. Mia târziu, a fost apreciată de Lev Tolstoi, care şi el era angajat în nişte căutări religioase – a cartea a fost de fapt, un fel de program sal unui creştinism istoric. Concepută ca şi un fel de prefaţă ideologică la al doilea volum intitulat *Suflete moarte*, ea descrie în avans ceea ce Gogol a căutat să dovedească prin chipurile poemului său nepublicat. („A dovedii este un fel de frazare: chipurile artistice au fost privite ca şi dovezi”). Prin neînţelegerea lor uimitoare cartea a fost interpretată ca şi un eseu al evlaviei personale; patosul ei era practic, chiar utilitar. Pe de-a întregul, este o chemare la acţiune socială şi publică: categoria primară a lui Gogol este *slujirea*. El nu cheamă la retragere şi interiorizare: mănăstirea acum a devenit întreaga Rusie. Gogol este înfricoşat de situaţia actuală, el nu încearcă să o apare. Cei care nu sunt în slujire trebuie să îşi asume servicii. Numai aşa putem fi mântuiţi, căci mântuirea depinde de slujire. Slujirea este înţeleasă ca şi un fel de muncă în cadrul structurii statului. Statul însă a fost schimbat. Prin urmare, trebuie să lucrăm ca şi membrii „ai unui alt stat ceresc sau Împărăţie, al cărei cap este Hristos.” Nimeni nu ar fi putut slujii după cum a slujit el „în Rusia de mai înainte.” Fraza lui Gogol este pătrunzătoare: „Rusia de mai înainte este fără

tangenţă cu realitatea"; el se găseşte într-o „altă lume," într-o două dimensiune teocratică. Fraza ne reaminteşte de sfânta alianţă: a fost de fapt, o invitaţie solemnă de a realiza împărăţii terestre care eventual ar putea fuziona sau ar constitui o nouă Împărăţie Sacră a cărei singur Suveran este Hristos. În conformitate, statul îşi asumă toate funcţiile Bisericii. Lucrarea creştină trebuie realizată mai mult de laici decât de clerici şi laici trebuie să îi conduce pe clerici, după cum plin de insistenţă a accentuat Gogol. Monarhul trebuie să înţeleagă că el este şi trebuie să fie „un chip al Dumnezeu pe pământ." Biblicismul special al lui Gogol ne reaminteşte de epoca Societăţii biblice din Rusia: Biblia trebuie citită ca şi o carte contemporană. În ea se pot găsii reflectate toate evenimente curente, la fel ca Judecata de Apoi, care deja are loc. Despre erudiţia contemporană ni se relatează povestea teocraţiei antice a poporului Israel. Chemarea regelui este de a fi pe pământ un chip al Celui Care este iubire. Acelaşi chip paradoxal şi utopic al unui ţar teocratic a dominat gândirea lui Alexandru Ivanov, care era destul de apropiat de Gogol în timpul şederii lui la Roma şi care trecea şi el eventual prin propria lui criză religioasă. Mult mai târziu, putem auzii ecouri ale aceleiaşi concepţii la Vladimir Soloviov: chemare ţarului este de a ierta şi de a vindeca prin iubire. Toate aceste motive ar trebuie trasate înapoi la vremea sfintei Alianţe şi la popularitatea ei din Rusia. Este cât se poate de semnificativ că prietenii lui Gogol, ai acelor generaţii vechi au primit destul de bine cartea. Propria lui generaţie nu i-a urmat; chiar şi conceptul slavofil de teocraţie era destul de diferit, la fel ca şi ideea lor de stat.

Gogol a privit Biserica orientală ca şi o Biserică a viitorului. Până în prezent ea s-a ascuns, „la fel ca şi o fecioară castă." Acum ea a fost chemată se acopere nevoile lumii. (După opinia lui, Biserica din Occident cu greu a fost gata pregătită pentru această nouă datorie istorică). Toţi, în locul lor propriu, au chemaţi la acţiune. Cu adevărat, Gogol a oferit un fel de sfaturi practice şi a intrat de mai multe ori în detalii minore. Majoritatea sfaturilor lui par naive şi cazuistice. Apoi el a tins să trateze toate problemele ca şi probleme morale, fără o atenţie mai deplină al aspectele lor morale, după cum este în special termenul de „utopie iconomică," ca să folosim fraza părintelui Zenkovski. Totuşi, aspectul moral al problemei iconomice nu ar putea fi trecut cu vederea. Gogol a continuat să creadă că renovarea socială nu putea fi împlinită numai prin predică. Acum, mai mult decât oricând, el a accentuat puterea iubirii creştine. El a fost profund nemulţumit că lumea contemporană şi-a pierdut duhul frăţietăţii. În acest punct el a fost mult mai aproape de socialismul francez timpuriu şi de Lemennais, care au crezut că frăţietatea a fost pierdută din cauza egalităţii şi a libertăţii. Iată remarcile ulterioare ale lui Gogol, „creştinilor, Hristos a fost izgonit pe străzi, in infirmerii şi în spitale, în loc să fie invitat în case private – şi oamenii cred că ei sunt încă creştini." Aceste cuvinte exprimă ceva mai mult decât filantropia sau truismele morale: a îl recunoaşte pe Hristos în toţi semenii, ca adevăratul nume să fie simplu „frate," a fost pentru Gogol singura cale a desăvârşirii. Mai întâi trebuie să ne învăţăm să îi iubim pe semeni şi numai mai apoi îl putem iubii pe Dumnezeu. Nu există nici un fel de urmă de evlavie personală în aceste pretenţii ascuţite. Este adevărat că Gogol nu s-a interesat de reformele politice sau de cele sociale şi că prin urmare el a fost atacat de Belinski ca şi „un reacţionar." Dar el nu a fost în nici un sens un apologist al situaţiei curente; el a fost ascuţit şi patetic în acest sens. Lumea, care el o vedea cum se fărâmiţează, stătea pentru el sub un semn apocaliptic. Totuşi, există augururi strălucite: tinerii se sârguiesc acum să îşi îmbrăţişeze pe toţi oamenii ca şi fraţi şi fă formeze un anumit de umanitate. S-a sugerat că totul trebuie posedat în comun

[comunismul], chiar şi casele şi pământurile – un punct îndrăzneţ încă din vremea lui Gogol.

Motive discordante şi variate au fost îngemănate în ultima carte a lui Gogol care ar putea fi privit ca şi testamentul lui duhovnicesc, adică testamentul lui. alarma apocaliptică şi aşteptările utopice sunt un fel de înviere urgentă a Rusiei precum şi a venirii împărăţiei lui Hristos pe pământ care nu ar fi putut fi uşor de reconciliat, deşi această combinaţie paradoxală nu este destul de obişnuită în istoria gândirii umane: este mai mult un fenomen tipic, cu o înclinaţie precară în spre denigrarea de sine şi un fel de ambiţie lipsită de toleranţă, aproape sintetizată intransigent în propria experienţă religioasă a lui Gogol. Mai presus de orice, el a fost cât se poate de sincer smerit, chiar înclinat în spre un fel de denigrare de sine excesivă, o ambiţie intolerantă şi o laudă intransigentă – această doctrină ciudată i-a iritat cel mai mult pe prietenii lui din Moscova. încă din primii săi ani Gogol s-a privit pe sine ca şi un instrument al Proniei (adică s-a lăsat purtat de grija lui Dumnezeu). El era convins că a fost ales pentru un fel de misiune înaltă şi excepţionlă în această lume, că era cumva predestinat pentru un fel de datoria înaltă. Într-o oare care măsură, acest sentiment era caracteristic tuturor oamenilor din epoca romantică. La Gogol, încrederea de sine a crescut uneori până la nivelul de obsesie: „Cel nevăzut scrie în faţa mea cu un braţ puternic.” Gogol a pretins de mai multe ori un fel de autoritate infailibilă pentru propriile lui cuvinte. „Cuvântul meu este o realitate şi el se termină cu un fel de rebeliune în faţa lui Dumnezeu. În această dezvoltare există o consistenţă ameninţătoare. Este destinul omului dezrădăcinat. Singurătatea şi rebeliunea sunt legate intrinsec.

Omul este o fiinţă socială capabilă de o viaţă comunitară. Dar trebuie avut în vedere că „comunitatea” a fost frântă. Ea şi-a pierdut caracterul ei organic. Coeziunea este dominată acum numai de „idei,” adică, de principii abstracte. Ea a devenit în sine o sferă a obligaţiilor, o ameninţare la libertatea personală a omului. În acest sens revolta indivizilor pare a fi justificată. C-am atât a putut Dostoevski să înveţe de la inspiratorii lui sociali. El a moştenit de la ei convingerea că o comunitate normală şi desăvârşită poate fi construită numai pe iubire şi frăţietate. Egalitatea şi libertatea au suplimentat frăţietatea, care a fost ceva mai mult decât un principiu.

Planificarea unei noi societăţi a tins să impună noi scheme abstracte referitoare la realitate care promiteau a fi cu nimic mai mult sau mai puţin prescriptive şi opresive decât ordinea antică înseşi. Conceptul de ordine a dominat toate aceste scheme. Dar adevărata întrebare se referea nu atât de mult la noua ordine cât la noul om. Primele îndoieli ale lui Dostoevski au fost confirmate de experienţa lui din „casa morţilor.” Cu adevărat, acolo el a putut foarte bine să observe puterea fatală a răului din om, cu toate implicaţiile lui existenţiale. Descoperirea lui majoră a constat în altceva. Viaţa obişnuită a criminalilor a fost destul de obişnuită, dar durerea reală consta în faptul că viaţa obişnuită a fost *obligatorie.* Este semnificativ că pentru prima dată în *Amintiri din casa morţilor* Dostoevski a introdus chipul palatului: el este în sine frumos şi totul din el a fost oferit spre fericirea şi prosperitatea omului. Mai lipseşte un singur lucru – libertatea. În scrierile lui ulterioare, Dostoevski a elaborat referitor la chipul său proteste viguroase împotriva schemelor unei societăţi ideale. De la *Amintiri din casa morţilor* a rămas numai un singur pas până la *Note de subsol.* În acest moment, antinomia tragică a dilemei umane a apărut ca fiind deplină. Ea nu poate fi rezolvată de detaşarea individualistă sau de includerea unora în alţii, indiferent cât de „perfecţi” ar fi aceştia. În ambele cazuri libertatea umană este

ameninţată sau redusă. Ar putea fi această antinomie rezolvată? Plecând de la conceptul umanist al frăţietăţii, Dostoevski s-a mutat în spre teoriile organice ale societăţii. În acele vremuri ele pluteau în aer în Rusia. O întoarcere la „natură" sau la „pământ" ar fi putut fi privite ca şi un remediu împotriva unei dezasocieri individualiste şi împotriva ameninţării viselor şi a ideilor. Pentru mai multă vreme, Dostoevski nu a putut fi mulţumit cu această soluţie, deşi anumite elemente din punctele sale de vedre organice au rămas încercări nereuşite ale unei sinteze. Mai mult, o întoarcere la un întreg organic a fost imposibilă fiindcă lumea trecea printr-o criză. Adevărata problemă a fost dacă cineva ar fi putut ieşii din ruinele vechii lumi. În acest moment Dostoevski nu a putut lua calea adoptată de Lev Tolstoi aproximativ în aceiaşi perioadă. Dostoevski a privit înainte în viitor şi nu a putut fi mulţumit cu referinţele la structurile statice ale existenţei umane *in abstracto.* Mai mult, el nu putea crede că problemele umane ar fi putut fi rezolvate la un nivel personal, numai de conversaţii individuale. Gândirea lui era în întregime esenţial socială; el a trebuit să aibă un anumit ideal social. Pe la sfârşitul vieţii sale sugestia lui a fost, după cum a fost ea formulată de Vladimir Soloviov, că problemele umane pot fi rezolvate numai în Biserică, pe care a socotit-o un „ideal social."

Bineînţeles că Dostoevski se referea la Biserica Ortodoxă de Răsărit. El nu credea că creştinismul oriental era capabil să depăşească cu propriile lui resurse criza în care era în acele momente implicată. În acest punct de vedere el era serios supus prejudiciilor şi a existat enorm de multă gândire în predicţiile lui. Un astfel de prejudiciu nu ar trebui să obstrucţionze validitatea opiniilor lui esenţiale: numai în Biserica lui Hristos ar putea libertatea umană să fie reconciliată cu o frăţietate vie care să aducă persoanele la Hristos. De fapt, gândirea lui a evoluat din nou în puncte de vedere distincte, legate dar care nu au fost identice. Pe de o parte, el credea că Biserica ca şi un stabiliment duhovnicesc era domeniului răscumpărării în care a fost rezolvată predicţia existenţială a omului: întregul vieţii a fost restaurat şi libertatea omului a fost răscumpărată aici. Pe de altă parte, el a continuat să creadă în posibilitatea unei soluţii istorice ultime pentru toate contradicţiile umane. În crezul lui a existat un fel de aliat utopic într-o posibilă viitoare reconciliere, după cum a profesat el plin de patetism în *Adresele către Puşkin.* Totuşi, creştinismul lui Dostoevski nu a fost în nici un caz roz, după cum destul de nedrept a insinuat Constatin Leontiev într-un fel care a trădat limitaţile viziunii sale. Viziunea despre viaţă a lui Dostoevski a fost mult mai tragică decât cea a lui Leontiev şi el a avut mai mult curaj să o abordeze. El a înţeles istoria ca şi un fel de apocalipsă continuă în care Dumnezeu şi răul se luptau unul cu altul. Lumea valorilor umane a fost distrusă de contrafaceri demonice. Un nou Turn Babel era în proces de construcţie. Apolo ar fi stat şi el încă odată împotriva lui Hristos. Dacă Dostoevski credea încă în puterea iubirii, el predica iubirea lui Hristos, Iubirea Crucificată.

Încă din tinereţe Dostoevski a fost conştient de tragedia umană. El putea discerne simptoamele unei nelinişti duhovniceşti, a unei nelinişti care se intensifica şi a disperării din inimile umane, din societăţile umane, la toate nivelele existenţei umane. Omul modern este arogant, o creatură rebelă; el ar putea face chiar şi pretenţii blasfemiatorii şi să îşi asume o demnitate similară cu cea a lui Dumnezeu sieşi. Totuşi, această creatură rebelă este o fiinţă suferindă şi necăjită. În tulburarea istoriei contemporane, în faţa unei revolte crescânde şi a apostaziei, Dostoevski a putut discerne neliniştea necredinţei. A fost convingerea lui profundă faţă de mulţi dintre cei care negau existenţa lui Dumnezeu: *quia fecisti nos ad te.* Omul încetează de a mai fi cu adevărat uman chiar şi atunci când se

retrage de la Dumnezeu şi pretinde că stă singur. Pe de altă parte, Dostoevski ştia foarte bine cât de dificil este pentru om ca să creadă. El obişnuia să spună că credinţa lui nu era în nici un fel „naivă" sau inconştientă faţă de dificultăţi şi de obiecţii, că osanale lui au trecut prin ispite şi încercări grele, că el a fost testat şi încercat. El a fost afectat de îndoielile şi ezitările veacului său turbulent, sceptic şi căutător. A fost o cale lungă şi grea care trecea de la dedicaţiile lui faţă de Hristosul istoriei la dedicaţia lui definitivă şi sentimentală şi la credinţa în dumnezeirea Lui, în rodul decisiv al Întrupării în spre răscumpărarea omului. În prezentarea lui a unor argumente sceptice şi ateiste el nu a vorbit întotdeauna de sine sau din propria experienţă personală. El a fost capabil să vorbească cu o astfel de introspecţie paralelă, onestitate, simpatie şi precizie numai fiindcă credinţa lui era puternică. Dostoevski nu a fost un teolog, deşi era un vizionar creştin şi un profet după stilul său propriu şi el nu a pretins niciodată competenţă şi autoritate în acest domeniu. În operele lui nu ar trebuie să căutăm afirmaţii doctrinare ponderate, după cum au făcut unii din nefericire, pentru scopuri pur polemice. El a fost un credincios care nu numai a avut dreptul ci şi datoria de a face responsabilă mărturia credinţei şi a crezurilor lui. El obişnuia să spună că mai înaintea lui nimeni, chiar şi în Occident nu a fost capabil să prezinte cazul său ateist cu aceiaşi plinătate şi cu aceiaşi putere după cum l-a prezentat el. El a făcut aceasta deliberat şi conştient cu scopul de a îşi demonstra falsitatea. El a simţit că nu are rost ca să întrebăm despre originile nihilismului din Rusia fiindcă acolo mai toată lumea era nihilistă. A fost o afirmaţie ciudată şi neaşteptată. Ceea ce a voit Dostoevski să spună a fost simplu: oamenii în general tind să fie neglijenţi despre credinţă şi de fapt o reduc la anumite propoziţii. Prin urmare, necredinţa poate fi depăşită nu prin argumente ci prin evidenţe lăuntrice, printr-o întâlnire vie cu Dumnezeul cel viu. Ar putea părea că Dostoevski a prezentat cazul credinţei mai puţin convingător decât cauza necredinţei: argumentele lui Ivan Karamazov nu sunt respinse în această nuvelă. De fapt, ele nu pot fi negate prin simplu act al credinţei – ele nu pot fi respinse ca şi „nihiliste" în cadrul discursului universal.

Mai întâi de orice, Dostoevski a fost un interpreta al crizei. El se lupta nu atât cu probleme metafizice, ci mai mult cu situaţia existenţială a omului. În conformitate, el a descris opţiunile metafizice mai întâi ca şi un fel de legătură cu impactul lor asupra destinului omului. Libertatea a fost centrul investigaţiei sale. Este tema *Legendei Marelui Inchizitor* (probabil una din cele mai mari realizări ale sale şi în acelaşi timp cea mai controversată şi mai enigmatică). Este această lucrare doar o expunere a viziunii lui Ivan Karamazov? Sau Dostoevski este cel care vorbeşte deghizat? Este chipul lui Hristos un chip „ortodox" sau este el oare redus? A fost această legendă scrisă primar sau exclusiv, despre Biserica catolică şi Marele Inchizitor prezentat aici a fost el oare un crainic autorizat? Cine, în cele din urmă este un câştigător al poveştii care se termină atât de abrupt şi neaşteptat? Nu există o unanimitate şi nici un consens referitor al aceste probleme. Din câte ar putea fi exprimat nici una din ele nu atinge miezul povestirii. Adevărata împunsătură a *Legendei* stă în alternativa: *libertate,* cu toată nesiguranţa ei, pericolele şi riscurile ei sau *satisfacţia* căci este dificil să găsim cuvintele potrivite opinia adoptată, proclamată şi impusă de Inchizitor. Propria opţiune a lui Dostoevski este evidentă, chiar dacă el vorbeşte de partea lui Ivan. De fapt, alternativa în sine este falsă. Pentru om nu este posibilă nici un fel de libertate. Orice altă fel de activitate l-ar reduce la nivelul subuman, ceea ce este tocmai cea ce face Inchizitorul. În aceasta constă falsitatea esenţială, principala contrafacere şi înşelăciune a Duhului Înţelept. Chiar dacă el putea să

aibă încredere în sinceritatea lui şi să admită că ele este real mişcat de compasiune faţă de cei slabi şi vulnerabili, iubirea care eşuiază să respecte libertatea este gata de a fi eliminată din iubirea umană care poate devenii un fel de contrafacere demonică. Ceea ce este expus în legendă este tragedia unei filantropii prost ghidate. Este o nouă variaţie pe o teme mai veche a Şigahev din *Posedaţii:* ca să începem cu libertatea necondiţională a câtorva. Ar putea părea paradoxal că Hristosul din *Legendă* nu oferă nici un fel de răspuns ispitirilor Adversarului, cu excepţia unui sărut tăcut. Probabil acesta ar fi sigurul răspuns duhovnicesc la această provocare. Nu a venit Hristos în lume ca să îi răscumpere pe cei orbii şi pe cei pierduţi? Anumite motive primare ale *Legendei* şi a schemei ispitirii, au fost deja anticipate în scrierile mai timpurii ale lui Dostoevski, începând cu *Posedaţii* având în vedere că în acele vremuri Dostoevski se gândea la utopia socialistă în libertate. În orice caz, *Legenda,* la fel ca şi atacurile lui la adresa Bisericii Romane în *Jurnalul unui scriitor,* trebuie citit în contextul vremurilor în care a fost scris – imediat după Syllabus şi Sinodul I Vatican, când impresia comună din Europa a fost că Roma stătea pentru libertate. Ar putea fi adevărat că această impresie a fost greşită sau exagerată grosier; nu ar trebui să uităm că într-un timp ca acesta a fost împărtăşită de un grup de credincioşi şi membrii cinstiţi ai Bisericii Romane.

Era ceva imposibil, într-un scurt eseu, de a epuiza întreaga bogăţie a observaţilor şi sugestiilor lui Dostoevski. Nu este posibil să traducem aceste chipuri în limbă şi în concepte. Nici o viziune sumară a acestor viziuni a generaţilor de apoi în căutarea lor religioasă, un ghid nu numai pentru Rusia.

Tolstoi

D. N. Ovisiniko-Kulikovsky, un renumit critic şi istoric literar al literaturii ruseşti, a realizat o afirmaţie uimitoare în scris despre Tolstoi în 1908. El a afirmat cu tărie că Tolstoi nu a fost, în nici un caz, un om religios şi a pretins că el nu a fost dăruit cu nimic faţă de religie. „Religia” preferată a lui Tolstoi a fost doar un substitut. „Învăţătura lui era uscată, raţională şi raţionalistă. Nu era numai o religie a sufletului, ci o religie a silogismelor.” Ovsianiko-Kulikovski a fost un cărturar cu convingeri pozitiviste, care nu a avut nici un fel de convingeri religioase personale, dar care a avut un interes profund în psihologia experienţei religioase. Astfel, impresia lui nu poate fi pur şi simplu ignorantă şi el a fost pătruns de o absenţă totală de *transcendenţă* într-o experienţă şi viziune a lui Tolstoi.

Tolstoi a descris criza religioasă la finele anilor şaptezeci în *Mărturisirile* lui. Nu este o carte specială – o interpretare, nu este doar o naraţie. Este construită pe schema „convertirii.” Adică, Tolstoi a fost un libertin, dar mai apoi a survenit deşteptarea şi el a început să îţi înţeleagă depravarea sa. Este o temă tipic revivalistă. Nu este îndoială că Tolstoi a fost profund mişcat în acele vremuri; nu a fost pentru prima dată. A fost o experienţă dificilă, dar cu greu am putea spune că a existat o schimbare a voinţei. Tolstoi a accentuat două aspecte ale convertirii. Primul a fost un sentiment de fustrare: mai exista vre-un sens în viaţă? Totul părea că este o minciună; numai moartea era reală. Ar putea exista un sens în viaţă care să poată depăşii moartea? În frazarea proprie a lui Tolstoi, era sentimentul de a fi abandonat, singur, pierdut. Apoi criza a fost rezolvată prin înţelegere. Tolstoi a înţeles că nu era singur în lume. El a subliniat că tăria vieţii a venit din nou la el, nu ca şi o nouă putere ci ca şi o putere care a fost întotdeauna în el. Cu excepţia atitudinii

sale nu a existat nici un fel de schimbare. Nu a existat nici un fel de întâlnire în această reînnoire, nici un fel de „experienţă” tainică, nici o discernere şi nici o revelaţie. Dintr-o dată totul a devenit clar şi comprehensibil: Dumnezeu este viaţă. După această criză majoră Tolstoi şi-a continuat căutările lui religioase. De fapt, el nu căuta – el testa crezurile altora, din prezent şi din trecut, făcând selecţiile lui proprii şi demiţând plin de brutalitate tot ceea ce nu putea înţelege sau nu voia să accepte. Evanghelia a fost subiectul acestui fel de testare. Într-unul din ultimele lui eseuri, Tolstoi a recomandat o metodă a citii Scripturile: ia un stilou şi însemnează toate pasajele pe care nu el poţi înţelege, „ceea ce este simplu şi deplin de înţeles.” Tolstoi a fost sigur că aproximativ toţi cititorii îşi vor face aceiaşi alegere, fiindcă raţiunea este identică în toţi oamenii. Trebuie să credem în raţiune, mai întâi de cât toate şi apoi să selectăm pasaje din scripturi: ebraică, creştină, musulmană, budistă, confucianistă – tot ceea ce este în acord cu raţiunea şi apoi să respingem tot ceea ce nu este în acord cu ea. Procesul este exact ceea ce Tolstoi a făcut persistent fără să fie de acord cu raţiunea şi apoi respingând tot ceea ce nu era în conformitate cu ea. Acest proces este exact ceea ce Tolstoi a făcut nefiind de acord complet cu contextul din care şi-a detaşat alegerile lui. Ceea ce este uimitor în metoda lui specială este încrederea naivă în infailibilitatea raţiunii, în înţelepciunea practică. El credea că greşelile pot avea loc în tot locul cu excepţia raţiunii, care îi este dată omului de Dumnezeu. Fie ca oamenii să urmeze raţiunii şi nu vom mai avea nici un fel de discuţii. Fără nici un fel de îndoială Tolstoi a avut o mare sete faţă de viaţa duhovnicească, dar ea a fost otrăvită şi distorsionată de un raţionalism constrângător. El a fost capabil să aprecieze ca fiind excelent *Războiul nevăzut* al Sfântului Nicodim Aghioritul, un ghid favorit al monahilor atoniţi; el a măsurat criteriul „comensurabilităţii” şi a voit să omită „superfuul.” El citea vieţile sfinţilor, scrierile părinţilor şi a maeştilor de duhovnicie; dar, din nou, el era selectiv, omiţând miracolele şi cele ce ţineau de dogmă. Pentru el creştinismul nu a fost punctul lui de început. În mentalitatea lui, el era esenţial pre-creştin şi el a acceptat Evanghelia numai în versiunea lui epurată (el simpatiza stoicismul şi l-a admirat pe Seneca şi pe Epictet). În ei totul devenea „comprehensibil.”

În 1852 el a scris jurnalul său: „cred într-unul, Dumnezeu incomprehensibil şi bun, în nemurirea sufletului şi în răsplătirea veşnică a faptelor noastre. Nu înţeleg taina Treimii şi geneza Fiului lui Dumnezeu, dar respect şi nu resping credinţa părinţilor mei.” (Mai apoi fraza „eu nu înţeleg v-a devenii principala lui armă în distrugerea „credinţei părinţilor mei.”) în 1855, el a menţionat în jurnalul său, noua şi formidabila lui idee de a stabilii o *nouă religie*, ajustată stadiului contemporan al dezvoltării umane şi el nu a promis nici un fel de fericire veşnică, ci un fel de fericire care avea loc aici pe pământ. În această religie toţi oamenii ar putea fi uniţi. În 1860 el a decis să scrie o „evanghelie materialistă.” Nu este uşor să detectăm surselor acestor planuri şi idei. Dar este evident că „credinţa” de apoi a fost pregătită pentru căutarea anilor de mai înainte de „convertirea” lui. El a fost înrădăcinat psihologic şi ideologic în iluminism şi în sentimentalism. Citind jurnalele lui timpurii şi, lungile intimele lui scrisori, avem impresia că ele au fost scrise de un Zhukovski contemporan sau de Karamzin. Psihologic, Tolstoi nu a aparţinut generaţie sale; el a fost mult în spatele ei. El a fost într-o permanentă opoziţie cu cursul istoriei.

Război şi pace a fost conceput original ca şi un atac asupra istoriei şi tendinţa lui este încă puternic simţită într-o versiune definitivă; digresiuni istorifilosofice, pe care cititorul simplu le-ar putea omite, au fost în concepţia lui Tolstoi, o parte integrală a povestirii un fel de comentariu aleatoriu. După aceste digresiuni, istoria nu este nici un

sens; este un val iraţional, indiferent intrinsec faţă de sârguinţele umane, fără scopuri şi ţeluri umane. Sensul poate fi găsit în vieţile private ale bărbaţilor şi a femeilor şi nu în marile evenimente istorice. Ovsianiko-Kulikovsky a descris *Război şi pace* ca şi o „epică nihilistă.” Fără nici o îndoială că aceasta a fost şi intenţia iniţială a lui Tolstoi, care a accentuat că în istorie nu se întâmplă şi nici nu se împlineşte nimic de valoare. Cu mare fericire suntem invitaţi să ieşim din ea. În conformitate, Tolstoi a fost obligat să respingă cultura, chiar dacă în felul lui Rousseau, pentru aceleaşi motive şi probabil sub influenţa directă a maestrului francez faţă de care a avut întotdeauna o admiraţie profundă. Cu adevărat, cultura este un artifact al istoriei, o suprastructură situată pe vârful naturii şi a înţelepciunii cuminţi. Ea se întemeiază în tradiţie, în acumularea împlinirilor şi experienţa umană. Tolstoi a privit cultura ca şi stricăciune, o greutate, o pierdere de energie şi de timp. Din moment ce el nu putea ieşii din istorie, chiar retrăgându-se în viaţa privată, el a nădăjduit cel puţin să se iasă din cultură, să se întoarcă la simplitatea veacului pre-cultural. B. M. Eikhenbaum, unul dintre cei mai competenţi studenţi al lui Tolstoi în anii recenţi, a descris plin de aptitudine poziţia lui Tolstoi ca şi un fel de *nihilism al înţelepciunii cuminţi* în care înţelepciunea cuminte este învrăjbită împotriva istoriei.” Din cauza acestui „antiistoricism” radical, Tolstoi a fost incapabil să „înţeleagă” creştinismul şi a fost constrâns să îl respecte: creştinismul este esenţial o religie istorică, care face apeluri în toată revelaţia istorică şi diferite feluri şi în mai multe chipuri. Un apel la revelaţia creştină nu avea nici un sens pentru el. El nu a putut admite nici un fel de metafizică creştină, din moment ce orice fel de filosofie a fost pentru el iluzie şi nonsens.

Dintre toţi filosofii moderni Tolstoi l-a respectat cel mai mult numai pe Kant şi probabila cea parte din sistemul Kant care a fost cea mai slabă, filosofia sa religioasă. Tolstoi a fost ceva mai mult influenţat de Kant; el a împărtăşit cu el o identitate a concepţiei şi a scopului: religia *innerhalb des bloben vernuft,* cu impozitarea directă a tot ceea ce este „tainic” şi „miraculos,” cu o înregimentare mortală şi legalism. Bineînţeles că Vernuft a lui Kant şi „raţiunea” lui Tolstoi nu sunt destul de identice. Consideraţie faţă de legalism nu sunt destul de identice. Consideraţia faţă de legalism a fosta aceiaşi în ambele cazuri. Tolstoi a avut temperamentul unui predicator moral; dar viziunea sa morală a fost puternic redusă. Cea mai înaltă categorie a sa a fost dreptul. El a invitat oamenii să facă nu ceea ce era „bine” şi ceea ce era „drept” sau prescris. Numai împlinirea legii ne dă satisfacţie. Numai această împlinire este necesară şi dătătoare de bucurie. Pentru Tolstoi, Dumnezeu nu era un Părinte ceresc, ci un Stăpân pentru care omul trebuie să lucreze. Este destul de curios că până ca şi tânăr, Tolstoi a fost înclinat spre o înregimentare minuţioasă a vieţii şi a comportamentului, deşi el a avut puţin succes la ea. El a voit să trăiască după un orar, înregistrându-şi progresele sau eşecurile zilnice, zi de zi. El şi-a ţinut acest obicei până la sfârşitul zilelor. Comportamentul moral, în opinia sa, ar fi putut fi redus la un orar, la o schemă simplă şi rezonabilă.

În ciuda tuturor limitaţilor evidente, Tolstoi a fost foarte mult aclamat în zilele lui ca şi un ghid moral, ca şi un învăţător al unei vieţi drepte – deşi numai câţiva îl pot urma până la final. Tăria lui Tolstoi a constat în radicalismul său, în francul său polemic, în expunerea sa vehementă şi deschisă a contradicţiilor şi bolilor umane. Vocea lui a fost auzită ca şi un fel de chemare la pocăinţă, la o reînnoire a vieţii. Totuşi, programul lui pozitiv a fost sărăcăcios şi cumva superficial, în ciuda radicalismului său. El nu a trecut niciodată dincolo de invitaţia de „a înţelege” şi „a auzii.” Destul de ciudat, Tolstoi nu a fost conştient de profunzimea şi răul potenţial al sufletului uman. Uneori introspecţiile lui artistice au

mers înaintea analizei sale morale: el a putut portretiza creşterea devastatoare a patimilor şi greutatea ispitelor. Descoperirea stricăciunii din viaţa umană a arătat-o cu dezgust, aversiune şi batjocură. Totuşi, ruşinea nu este încă pocăinţă, deşi ar putea conduce la pocăinţă. În lucrarea sa *Învierea* el a încercat să descrie renovarea unor suflete distruse care cu greu pot fi realizate, din cauza faptului că concepţia sa a persoanei umane este nepotrivită. Explicarea lui a răului din viaţa umană este naivă şi platâ: relele se nasc din greşeli, din greşelile cuiva sau din înşelăciunile trecutului, din cauza fraudei şi a stupidităţii cuiva şi din minciuni maliţioase. O astfel de gândire era cât se poate de mult în duhul Iluminismului. Aspectele mai profunde ale dilemelor umane au scăpat atenţiei lui Tolstoi. El nu a putut înţelege probleme existenţei sociale a omului: el a fost un individualist incorigibil. A existat o disproporţie paradoxală în învăţăturile lui morale între maximalismul agresiv al invectivelor lui şi sărăcia pătrunzătoare a programului său pozitiv. De fapt, etica sa a fost redusă la o simplă înţelepciune cuminte şi la un fel de prudenţă practică. El a ajuns să susţină că până şi Hristos a vorbit simplu că nu trebuie să facem lucruri prosteşti. În învăţăturile sale despre Evanghelie, Hristos a fost prezentat mai mult ca şi un învăţător al unei vieţi fericite. Doctrina non-rezistenţei, a fost un fel de capitulare şi un fel de impas. Chiar şi Maxim Gorky a fost şocat de lipsa de entuziasm şi de inspiraţie a lui Tolstoi, care a vorbit de Hristos fără nici un fel de scânteie fervent㠄

Se pare că îl ultimile sale zile, Tolstoi a devenit din ce în ce mai mult conştient de impasul pe care chiar el l-a creat. Maxim Gorski vorbeşte de „disperarea infinită, irezistibilă şi de singurătate” pe care a fost capabil să o discearnă la capătul negaţilor radicale ale lui Tolstoi. În orice caz, exodul dramatic al lui Tolstoi a fost un epilog patetic la o lungă viaţă de bâjbâieli şi hoinăreală. Restul este tăcere.

TIUTCHEV ŞI VLADIMIR SOLOVIOV

Dedicat lui P. B. Struve

În anul 1883, Soloviov a început să tipărească binecunoscutele lui articole despre „Marea Dispută şi politica creştină” în jurnalul săptămânal *Rus.* Această nouă dezvoltare în viziunea lui Soloviov, care în acele momente a venit de la slavofilism la propriul lui punct de vedere occidental religios, nu a fost plăcut şi acceptabil lui Aksakov. Unul dintre capitolele pe care Aksakov a reuşit să îl tipărească a fost capitolul despre Imperiu, despre monarhia universală. Soloviov a trebuie să concluzioneze, cu reluctanţă şi acuzaţii. El i-a scris lui Aksakov: „ideea unei monarhii universale nu este a mea proprie, ci este o veche aspiraţie a naţiunilor. Toţi oamenii ideilor, această idee inspirată de Dante, un om cu nişte

idei în Evul Mediu şi în epoca noastră, Tiutchev a stat pentru ea, un om cu nişte gânduri şi sentimente rafinate. În ediţia completă a *Marii Dispute* am intenţionat să expun ideea unei monarhii universale în cuvintele lui Dante şi Tiutchev."[1] Numele lui Tiutchev este cât se poate de interesant aici. Aksakov a cerut probabil atenţia pentru articolele politice ale lui Tiutchev şi lui i-a dat o copie a propriei lui biografii ca şi poet, cu a cărui fiică s-a şi căsătorit. În această biografie fascinantă, Soloviov a fost capabil să găsească ample materiale despre temele Imperiului. Spre adăugire, numele lui Tiutchev explică cu uşurinţă tranziţia paradoxală de la religie la dezvoltările filosofice ale lui Soloviov. Ediţia completă a *Marii dispute* nu a fost realizată niciodată. În schimb, Soloviov şi-a scris cartea sa franceză care este un fel de aluzie tot la Tiutchev. Mult mai târziu, Soloviov a scris despre Tiutchev ca şi un poet, a vorbit în articolele lui despre aşteptările şi viziunile lui Tiutchev.[2] Scrisorile către Aksakov au fost publicate pentru prima dată în 1913 şi nici unul dintre cărturari nu şi-a întors atenţia faţă de înştiinţările lui Soloviov menţionat mai sus. Nu ar fi dificil să concepem articolele lui Tiutchev care au lăsat o impresie puternică asupra lui.

În 1849 Tiutchev a început să scrie cartea sa franceză: *Rusia şi Occidentul.* Cartea nu a fost niciodată publicată. Din planul menţionat de Tiutchev numai două teme au rămas de la el din articolele lui individuale din publicaţiile realizate în exterior în acele vremuri. Imediat după moartea lui Tiutchev, Ivan Aksakov a publicat fragmente individuale şi remarci din manuscrisele lui. Bineînţeles că nu a rămas totul. Ar fi fost destul să restaurăm planul concepţiei generale a scriitorului.[3] Tiutchev a scris sub impresia evenimentelor recente. Acest lucru s-a întâmplat imediat după revoluţia din februarie. Toată Europa se afla într-un fel de convulsii revoluţionare care gemeau. Se pare că a început un nou veac, o epocă istorică. Se pare că nu era numai Tiutchev şi nu i se părea numai lui. Mai mulţi oamenii credeau ca şi el în acele vremuri şi au şi profetizat. Dintre ruşi ar fi destul să îl menţionăm pe Herzen. Un mare şi tainic spectator al naturii, Tiutchev a rămas extrem de mult penetrat de istorie. Pentru el evenimentele politice erau un fel de semne tainice, simboluri ale unor procese latente din adâncuri. Prin ele, el a fost capabil să ghicească tainele ultime ale destinului istoric. Pentru el istoria s-a întors a fi un fel de apocalipsă. „Domnul scrie cu semne luminoase pe cerurile înnegrite de furtuni." În acest sens, Tiutchev a fost mai mult un occidental. Psihologic a fost mai apropiat de Maistre decât de Homiakov. Contemporanii lui ruşi, slavofili mai bătrâni, nu au experimentat încă neliniştea şi anxietatea apocaliptică, nu erau încă conştienţi de metafizica Revoluţilor, despre care Maistre a scris deja în Occident cu o mare îndrăzneală. Tiutchev l-a menţionat cel mai mult

[1]Scrisoare din noiembrie 1883, *Pisma* [Scrisorile], IV, (PG, 1923), pp. 26-27. Apărut în original în *Russkaia Msl* (Decembrie, 1913).

[2]„Poetica lui F. I. Tiutchev", scrisă original în *Vestinik Europi,* (Aprilie), 1895), *Socienenia* [Lucrările], IV, în a doua ediţie, VII.

[3]I. Aksakov, „Teodor Ivanovici Tiutchev," *Russki Arkhiv,* 1873. /Moscova, 1874). La fel şi în *Arhivele ruseşti* din 1874 au fost retipărite articole despre Tiutchev, care includeau două colecţii ale operele lui. trei dintre ele: „Rossiia i Germania" [Rusia şi Germania] au apărut original în *Augsburge Allgemanie Zeitung"* (1844). „Rossiia i Revoliuţiia" [Rusia şi revoluţia], publicată într-o broşură separată sub titlul de: Memoria prezentă a împăratului Nicolae, după revoluţia din februarie, de către un rus, angajat al ministerului afacerilor externe (Paris, 1894); „Rossiia i rimskii vopros" [Rusia şi Problema romană], apărută original în *Magazinul celor două lumi* (1949). În arhivele ruseşti este oferită o traducere rusească, reprodusă după ediţiile din două opere. Scrisorile către soţia sa, abordate de Aksakov, au fost publicate deplin: *Pisma F. I. Tiutcheva k ego vtoroi zhene urzhod bar Pfeffel* [Scrisorile lui F. I. Tiutchev către a doua lui soţie, născută Bar. Pfeffel] (Sank Petersburg, 1914 şi 1915); din jurnalul *Starina i Novizna.*

pe Maistre. Tiutchev începe cu o antiteză: Revoluţia şi Rusia. „De mai multă vreme în Europa au existat numai două state: Revoluţia şi Rusia. Acum aceste două forţe stau confruntându-se una cu cealaltă şi probabil că mâine vor fi în conflict. Între ele nu este posibil nici un fel de contract sau înţelegere. Viaţa uneia din ele reprezintă moarte pentru cealaltă. Ieşirea din lupta lor – cea mai mare bătălie la care a asistat lumea de astăzi – v-a face să depindă mai multe veacuri destinele politice şi religoase ale omenirii." Două state, două puteri, două forţe – *deux puissance réeles.* Ele nu sunt numai forţe politice şi empirice. Două principii duhovniceşti, două principii metafizice sunt opuse şi antagonice. Lupta v-a culmina în adâncuri şi v-a exploda numai la suprafaţă. Tiutchev a opus Rusia revoluţiei nu fiindcă a văzut în ea bastionul reacţiei sau a unui anumit fel de stâncă contra revoluţionară şi tărie a absolutismului. Tiutchev nu a fost un absolutist. Mai mult, decât atât, ceea ce Rusia a numit în limbaj oficial," el a abordat întotdeauna cu o neglijenţă neascunsă, cu o suferinţă plină de iritare şi cu mânie. Întotdeauna el a răspuns tranşant referitor al această situaţie, la Rusia oficială: fiinţa zburătoare, oribilă şi de râs concomitent, a devenit acum în întregime stupidă – *în ansamblu totul a fost creştinizat.* Conştiinţa a fost inclusă aici într-un fel de cerc magic. Gândirea s-a pietrificat. Totul a devenit orbit. Sentimentul şi comprehensiunea tradiţiilor istorice a fost pierdut. Rusia lui Nicolae s-a deschis în faţa lui Tiutchev ca şi viziunea lui Iezechil. „Tot câmpul era acoperit cu oase uscate. Dar oasele vor începe din nouă să trăiască. Tu ştii Doamne. Numai suflarea lui Dumnezeu le-ar mai putea face vii, răsuflarea unei furturi." Nu, nu se cuvine să ne gândim la această Rusie imaginară (*„ce faux peuple*") gândea şi vorbea Tiutchev. În ciuda acestui stadiu transparent el a văzut şi a ghicit o altă Rusia genuină – „marginea îndelung răbdării" şi a acestei Rusii –el ştia şi a văzut aceste lucruri – „căci sub forma unui rob S-a arătat Domnul cel ceresc, binecuvântând." C-am aceasta ar fi Rusia popoului rus, Rusia creştină în adâncurile şi tainele fiinţei sale. Tiutchev nu a putut fi numit în nici un fel un *nrodnik.*[4] Motivele lui sociale ale slavofilismului nu au avut prea multă semnificaţie în schemele lui. Matricea lui istorică în mod sigur nu a fost: *societate* şi Imperiu. Acest Imperiu, el l-a văzut în Rusia poporului – „lumea ruso-bizantină în care viaţa şi liturghia sunt una." Această Rusie are încă potenţial, are încă dezvoltare, încă îşi aşteaptă ceasul. Este tocmai această Rusie viitoare şi în curs de dezvoltarea cea pe care Tiutchev o opune Occidentului revoluţionar. Pentru Tiutchev Revoluţia nu este un fapt empiric, o revoltă naţională sau o afirmaţie de sine şi nici „acţiunea iubitoare de libertate." Mai presus de orice, Revoluţia este o „idee," o realitate duhovnicească – prin aceasta Tiutchev nu face decât să îl repete pe Maistre. Tiutchev a scris întotdeauna: Revoluţie, cu majuscule – *La Révolution.* El nu vorbeşte de revoluţii, de izbugniri individuale revoluţionare sau de mişcări şi nici de evenimente sau accidente locale. Ca şi principiu şi ca şi esenţă duhovnicească nu poate fi epuizată în manifestările ei empirice. Tiutchev a afirmat că revoluţiile sunt anticreştine – şi în aceasta ar consta tăria sau puterea lor în lume. Duhul anticreştin este sufletul revoluţiilor, adică trăsătura de bază care distinge – *duhul anticreştin şi sufletul Revoluţiei.* Acum în Occident acestea nu sunt un fel de hazard, un fenomen izolat. Acesta ar fi ultimul cuvânt al Occidentului – al limitei extreme, concluzia logică a civilizaţiei occidentale. Mai mult, acesta ar fi tot Occidentul. Tiutchev a insistat referitor la această generalizare – „toată noua gândire, încă de la vremea despărţirii de Biserică, adică de la Reformă." Din nou Tiutchev îl repetă pe Maistre – Revoluţia precede

[4] *Narodnik* – membru al unei mişcări compuse din intelectuali care au mers pe la sate, la *„narod*" [popor], pentru a îi educa, a le aduce ajutor medical şi a crea un fel de conştiinţă politică.

Reforma, o egalizează şi se identifică cu ea, cu aceste două ridicări. Ar fi necesar să ne reamintim aici că Tiutchev coincide nu numai cu Maistre ci şi cu Saint Simeon, care în lucrarea lui *Noul Creştinism* a adus direct împreună aceste două acte ale afirmării de sine revoluţionare a umanului „eu." Aceasta a fost o antiteză organică generală a noii „epoci" romantice, contrastată cu teza critică a unei epoci precedente. După Saint Simeon a urmat Compte. Tiutchev a mers mult mai departe pe de cealaltă parte a subiectului. Pentru el revoluţia a început în Occident nu numai în 1789, ci încă din vremea lui Luther. Tiutchev şi derivă reforma de la conceptul papal (în aceasta el a fost repetat de Homiakov). A rezultat o singură tradiţie revoluţionară. Ultima şcoală revoluţionară trage o concluzie simplă, o generalizare extremă. *Tot occidentul este revoluţie*, este un fel de revoltă şi apoteoză a „eului" uman. În aceasta constă unitatea occidentului. Aceasta este unitatea Revoluţiei. Occidentul sau Europa îi pare lui Tiutchev ca şi un fel de mare unitate duhovnicească, în ciuda tuturor diviziunilor şi a dezacordurilor. „Revoluţia, care nu este nimic altceva decât apoteoza aceluiaşi „eu," care a ajuns la o înflorire deplină, nu a ezitat să recunoască cele ale sale şi să salute pe măreţii ei strămoşi Geroge VII şi Luther. Sângele înrudit a început să vorbească în el şi l-a acceptat pe el în ciuda viziunilor sale creştine şi aproape îndumnezeite, deşi şi el a fost un *papă*." Aceasta însemnă că în Occident nu există şi nu poate exista o susţinere împotriva Revoluţilor. O contra reacţie la Revoluţie, orice reacţie la restaurarea Occidentului este o idee unică şi solidă. Occidentul însemnă Revoluţie – în special fiindcă Occidentul este Roma. Roma antică şi păgână – „tradiţia imperiului Roman" supravieţuind prin secolele creştine. Astfel este un fel de imitaţie a adevăratei Împărăţii a creştinismului. Acesta este Cezar, veşnic ostil lui Hristos: *c'est lá le César qui sera éternellement en guerre avec le Christ."* Tiutchev credea că ideea Imperiului a fost întotdeauna sufletul gândirii istoriei Occidentale; dar el a adăugat imediat: „dar ideea imperiului nu a fost decât ideea abducţiei sau a uzurpării." Imperiul legat de la Constantin în Orient a fost pentru Tiutchev principalul „fapt creştin," care neagă orice element păgân – *c'est la donnée chrétienne que la donnéwe paiene cherche à nier*. În esenţă, în Occident Imperiul este nerealizabil; toate încercările de a îl „realiza" au eşuat în colaps. „Aceasta a fost prada pe care papii au împărţit-o cu cezarii germani. Imperiul legal a rămas îndatorat moştenirii lui Constantin." Toată istoria Occidentului este cuprinsă în „problema romană" şi mai toate contradicţiile şi „imposibilităţile" vieţii Occidentale sunt centrate în acest sens. Papalitatea a făcut o încercare de a „organiza împărăţia lui Hristos ca şi o împărăţie seculară" şi Biserica Occidentală „a devenit o instituţie," „a devenit un fel de stat în stat" – la fel ca şi „o colonie romană într-un teritoriu cucerit." Acesta ar fi motivul pentru acest „duel lipsit de evlavie şi sacrilegiu" cu „imperiul." Acest duel istoric a fost distrus de o cădere dual: în Reformă s-a renunţat la Biserică în numele unui „eu individual" şi în timpul Revoluţiei s-a renunţat la Stat şi invers. Totuşi, într-un fel ciudat şi neaşteptat – forţa tradiţiei rămâne tăcută prin care putea vedea că revoluţia se sârguieşte să se organizeze într-un Imperiu repetând cuvintele lui Carol cel Mare. Acest imperialism revoluţionat nu poate fi decât o parodie. În „Imperiul" său, Napoleon a încercat să „ungă" şi să „sfinţească" (*sacrer*) Revoluţia: aşa a fost planul „centaurului" său, din care jumătate este Revoluţie. „A fost o flacără pământească, nu una duhovnicească." aceasta este deja o întoarcere directă şi deschisă la Roma păgână. Puterea seculară a fost deschisă direct împotriva lui Hristos în numele secularizării şi ea a lovit cu o mare lovitură în ultima temelie „care încă mai susţinea cumva rămăşiţele edificiului creştin în Occident, care a rămas intact după marea cădere din secolul al XVI-

lea şi a avut loc mai apoi." Adică împotriva Bisericii Romane. Biserica Occidentală s-a frânt şi a părăsit unitatea universală, „creându-şi un fel de unitate distinctă pentru sine." Nu a fost Biserica cea care s-a rupt şi care s-a frânt – căci cu adevărat Biserica este una şi catolică. Dar s-au creat „două umanităţi, la drept vorbind," împărţite, separate de sârguinţele lor istorice. Roma „a ascuns Biserica universală faţă de Occident," „a confiscat tradiţia universală pentru folosinţele ei proprii" – şi în acest fel a făcut administraţia lumii Occidentale imposibilă: Imperiul este legat de Biserica *universală.* Din proprie iniţiativă Roma a început disoluţia unităţii Universale. Încercarea de a absorbii întregul în „propriul ei ego roman" al autonomismul Occidental s-a întors împotriva Romei.

O tranzacţie între autocraţia voinţei umane şi legea lui Hristos este ceva care nu poate fi concepută. Aici şi acum putem recunoaşte cercul lipsit de consecinţe distructive al sinelui primordial completat prin sine. Roma creştină stă acum lipsită de ajutor şi nădejdi sub loviturile unui românism desacralizat. „Occidentul piere şi totul este distrus, totul este în colapsul unei conflagraţii generale – Europa lui Carol cel Mare şi Europa tratatelor din 1815, papalitatea romană şi monarhiile occidentale, catolicismul şi protestantismul, credinţa cea pierdută cu mult timp în urmă şi raţiunea redusă la idioţenie. Prin urmare ordinea este imposibil de realizat şi libertatea este imposibil de realizat – din câte se pare civilizaţia se v-a sfârşii sinucigându-se peste ruinele pe care le-a cumulat." Acestea sunt cuvintele care explodează în Herzen în aceiaşi oră istorică. Aceiaşi renunţare înspăimântătoare şi tremurătoare. Dar acum cu ură şi cu o bucurie maliţioasă şi nu cu reproşuri mânioase a contemplat Tiutchev distrugerea Occidentului. Inima sa suferă şi se tânguieşte, într-o supărare profundă. Tiutchev plânge datorită acelei slăbiciuni fatale în care a fost aruncat Occidentul timp de secole de „păstrarea gărzii Roma a sacrilegiului." Occidentul şi-a recâştigat conştiinţa de sine, dar nu a putut depăşii otrava moştenită. „Unde este calea de ieşire afară?" la fel ca şi Herzen, Tiutchev a făcut apel la Orient. El nu s-a oprit în deziluzie şi nici nu s-a finalizat cu un verdict deznădăjduit.

„Nu, o astfel de poziţie lipsită de naturaleţe nu poate fi îndurată. Dacă aceasta este o pedeapsă sau o încercare este posibil să credem că Domnul în mila Lui a abandonat Biserica Romană, cuprinsă de un astfel de foc înflăcărat, pentru veacurile ce vor să vină şi ele nu au descoperit calea, nu au găsit o cale de ieşire – o cale care este minunată, radiantă, neaşteptată. Flacăra nu v-a fi mică şi nici conflagraţia din care a fost făcută care v-a devora şi v-a reduce la cenuşă toate veacurile unor pretenţii vane ale unei duşmănii anti-creştine şi care în cele din urmă v-a distruge bariera fatală care ascunde calea de ieşire afară. În faţa acestor evenimente care au fost împlinite, în faţa unui noi organizaţii a răului, mult mai înşelătoare şi mai ameninţătoare decât ceea ce au văzut oamenii vreodată, în faţa acestei lumii a răului cu o posesie deplină şi o pregătire de a ne confrunta cu răul, cu Biserica ei a necredinţei, cu guvernul ei răzvrătit – creştinii au abandonat nădejdea că ei pot fi mutaţi de la Domnul favorizând forţele Bisericii Sale care ar putea fi comnesurate cu o nouă trăsătură pe care El a desemnat-o pentru ei. Nădejdea sa a fost mutată în zorii unei lupte iminente. El v-a favoriza într-o forţă deplină şi pentru aceasta, la această oră vor fi numiţi de către El, El însuşi, prin mila Lui milostivă, v-a vindeca rănile în trupului Său distrus de mâna umană şi care acum sângerează continuu deja de opt secole. În recuperarea ei, Biserica Ortodoxă nu a disperat niciodată. În ciuda a mai multe secole de diviziune, în ciuda tuturor prejudiciilor umane, Biserica nu s-a oprit să recunoască principiul creştin şi nici nu a disperat în Biserica Romană, că ea este mai puternică în greşelile ei decât, cea pentru durata a mai multor secole, astfel că acum soarta

creştinismului din Occident este încă mâinile Bisericii Romane şi noi trebuie să nădăjduim că într-una din zilele marii unificări, Biserica Romană se v-a întoarce la această promisiune sacră imposibil de a fi lovită."

Tiutchev îşi sfârşeşte aceste linii solemne cu o pomenire a vizite la Roma a Împăratului Nicolae în 1846. „Apariţia în Biserică a Sfântului Petru pentru Împăratul Ortodox – care s-a întors la Roma după atât de multe secole de absenţă." Tiutchev îşi aminteşte: este cât se poate de memorabil şocul eclectic care a mers prin grămezi atunci când sau ajuns să se roage la mormintele apostolilor. Aceasta a fost un fel de bucurie legală: ţarul plecat nu a fost singur în acest sens – cu el a fost toată Rusia şi ea s-a afundat. Trebuie să nădăjduim că rugăciunea nu v-a rămâne în van." Imperiul şi papalitatea. Papalitatea v-a fi mântuită de Imperiul rus şi Rusia v-a primii tăria din Biserica unificată. Aceasta este concepţia lui Vladimir Soloviov – vedem că el a fost anticipat de Tiutchev. „Nu există o astfel de putere nici în Orient. Orientul este posibil, trebuie să fie şi v-a fii. Nu aceasta este Rusia. Adică „Marele Imperiu Ortodox Rus greco-roman" în care Rusia fie trebuie transformată fie trebuie descoperită – *quelque chose de formidable et de définitiv.* Imperiul este această limită în spre care trebuie să tindă Rusia. Dacă el nu v-a ajunge la el, ea v-a pierii. Tot sensul şi tema primară a istoriei ruseşti pentru Tiutchev este adunarea „împărăţiei ruseşti", „restaurarea" – şi adunarea slavismului. „Aceasta" credea el este cea mai organică şi mai legală dintre aceste probleme legale care au loc în istorie." Împăratul Oriental este mai presus de orice un fel de „ţar a tuturor slavilor." Slavismul este „elementul" Imperiului Oriental – dar numai în măsura ortodoxiei sale îşi vor împlinii popoarele slavone destinul lor providenţial. Pierderea Ortodoxiei ar însemna pierderea chipului naţional slavon: prin aceasta ţările catolicizate se vor dizolva într-un Orient străin. În aceasta Tiutchev a văzut tragedia Poloniei: „tu ai căzut, vultur singular într-un corp curăţitor." Nădejdea cehilor a văzut-o în husim, în măsura în care el păstrează „pomenirile simpatetice ale Bisericii de Răsărit." Imperiule este unul căci el este un principiu – şi prin urmare el este indivizibil. „Imperiul este unul"; sufletul lui este Biserica Ortodoxă; corpul lui sunt triburile slavone. Prin urmare, tribul „secular lipsit de politeţe, a fost nou încorporat în Biserica Orientală, care v-a devenii şi care v-a fii un suveran al „poporului." Datoria istoriei ar fi realizarea imperiului. Ca şi o idee şi ca şi un principiu, Imperiule este nemuritor, dimpreună cu schimbarea de conducători. Acest principiu într-o măsură diferită şi într-un sens diferit poate fi manifestat într-un sens diferit al realităţii istorice. În istoria imperiului pot fi observate eclipse şi pauze. Acum, după patru monarhii antice, cu Constantin începe „a cincea," Imperiul creştin şi acum „imperiul final" (*definitiv*). Veacul contemporan este perceput şi recunoscut de Tiutchev ca şi unul care a pătruns în istoria Imperiului. Acesta este motivul pentru acest sentiment catastrofal, pentru această nelinişte apocaliptică. El nu a decis că imperiul este şi trebuie să fie născut. „Probabil Rusia v-a pierii." Tiutchev a insistat asupra acestui fapt mai mult decât orice: din 1815 Imperiul din Occident nu este în Occident" şi în al doilea rând, a apărut un moment decisiv căci Europa a intrat într-o dilemă: victorie şi distrugere. În orice caz, Rusia este „gardianul Imperiului," *dépositaire de l'Empire.* „Nu a început nici un fel de război şi nici un fel de politică – se formează şi începe o nouă lume – şi prin urmare ea trebuie să îşi găsească conştiinţa ei pierdută. Această întâlnire şi ambuscadă a Orientului şi a Occidentului este coeziunea a două idei şi a două idei pline de forţă. „Este vorba de bătălia decisivă a întregului Orient cu Rusia" – astfel a definit Tiutchev densul campaniei din Crimea. „Ne vom lupta cu morţii, fiind înviat pentru noi funerarii." „Probabil Rusia v-a pierii." Dara

ceasta ar fi un fel de eşec al Occidentului." Rusia şi Occidentul sunt inseparabile. „Occidentul european," credea Tiutchev „este numai o jumătate din acea mare unitate organică; dificultăţile aparent insolubile după cum au fost ele experimentate de Occident. Acum ele se află într-un fel de dezacord şi un fel de ruptură. *Tot* Occidentul s-a ridicat împotriva Rusiei – aceasta nu este o unire ci o conspiraţie. „Dacă Occidentul ar fi unul, noi, vom pierii. Există numai două forme: Roşii – şi cei pe care Roşii trebuie să îi devore. Timp de patruzeci de ani am luat această jefuire de la Roşii şi acum ne aflăm pe marginea unui abis şi acum roşii ne vom mântui. În aceste cuvinte ar fi imposibil să arătăm în spre ruperea Occidentului, care ne slăbeşte duşmanul.

Revoluţia nu crează nimic; dar în distrugerea Occidentului, în această cale a vremurilor noi nu vom face decât să ajutăm Orientul. Aceasta ne v-a muta barierele din calea rusească, v-a distruge surogatele imperiale occidentale. Monarhiile occidentale vor fi distruse şi tronul papal, pătruns de necredinţă, v-a fi zguduit – aceasta v-a face datoria orientală mai uşoară; „reunificarea ambelor Biserici" şi formarea unui „imperiu greco-slavon." Dacă Rusia v-a câştiga, atunci Occidentul v-a fi mântuit. Aceasta ar implica o pace generală şi reconciliere. „Răsunarea universală a soarelui victorios v-a răsuna." Rusia şi Revoluţia – pentru Tiutchev acestea sunt un fel de principii metafizice, două precepte, „două unităţi"; două „puteri" (*imperii*). Acum aceasta înseamnă: Occidentul şi Orientul. Dar însemnă ceva mai mult: Hristos şi Antihristul. Tiutchev a simţit un fel de tremurat apocaliptic în vremurile lui. El a fost foarte supărat de faptul că numai câţiva au fost capabili să distingă aceste „semne apocaliptice a ceea ce urma să se apropie."

„Imperiul" aceasta este ideea de bază şi categoria primară a istoriografiei lui Tiutchev. El trasează destinul împărăţiilor în istorie—*nu există nici un fel de împărăţie pentru destin.* Nu există nici un fel de împărăţie pământească. În acest „imperialism ortodox al lui Tiutchev se găseşte unicitatea gândirii sale, dar şi limitaţile ei. Chiar şi Ivan Aksakov a fost de acord cu faptul că Tiutchev „a trăit afară din Biserică." Tiutchev a accentuat că nu Orientul a posedat sufletul său nativ – „nu acea regiune nepopulată." Pentru Tiutchev Ortodoxia nu a fost o realitate vie; a fost mai mult o concepţie logică. „Imperialismul" este cel care îl diferenţiază şi îl distinge pe Tiutchev de restul slavofililor mai vechi. Apropierea lui de Homiakov în caracterizarea sa a denominaţiilor occidentale nu este slăbită de această realitate. Cu adevărat, Câteva lucrări de Homiakov au fost scrise ca şi replică la broşura critică a lui Laurenţiu împotriva articolului lui Tiutchev despre slavofili în aşteptările lui din Rusia a cuvântului liber – căci „taina libertăţii v-a vorbii liber" în Homiakov."

„Imperiul lui Tiutchev ne aminteşte destul de mult de acea universalitate care a mutat tânjirea cea incomodă pentru „contradicţiile europene" în care Dostoevski a văzut predestinaţiile ruseşti, partea noastră între oamenii triburilor arabe. În general, mai multe lucruri îl aduc pe Tiutchev şi pe Dostoevski împreună în concepţiile şi conjuncturile lor istorice. Soarta rusă este profund legată de soluţia problemei Orientale, cu „Constantinopolul nostru." Dacă natura întunecată a Occidentului a fost discernută pentru Tiutchev în campanile din Crimea, atunci Dostoevski a înţeles aceste lucruri din experienţa din 1877 şi 1878. Această comparaţie poate fi mult mai profundă. În ideile istorice ale lui Dostoevski, chipul Imperiului este trasat direct şi distinct. Destinul Occidentului el l-a arătat prin căderea lumii antice în sine şi aceasta se pare că a devenit „ideea umanităţii europene" în general. Acum Imperiul şi Biserica stau opuse unul altuia. Dostoevski sfârşeşte imediat spunând: Apolo [Satan] şi Hristos – „omul-dumnezeu se v-a întâlnii cu

Dumnezeul om." În Occident imperiul a devorat totul pentru sine, chiar şi Biserica sau papalitatea, ca şi o continuare directă a Imperiului antic şi a continuării lui." Conciliul de la Vatican i-a arătat lui Dostoevski victoria lui Iulian Apostatul. Aceasta este Roma lui Iulian Apostatul, dar ea nu este victorioasă, ci aparent l-a biruit pe Hristos într-o nouă şi ultimă bătălie." Noua reîncarnare a aceleiaşi „idei romane" a fost văzută de Dostoevski în socialism. Tema şi chipul „Imperiului" din Dostoevski cu greu poate fi găsită în Tiutchev. Ideile lui Tiutchev cu greu au fost înrudite în fabrica gândirii istorice.[5] Vladimir Soloviov a fost mult mai intim şi mai profund legat de Tiutchev în sistemele lui religioso-istoriosofice.

Chipul imperiului nu a intrat în schema istoriosofică a lui Soloviov imediat şi nu încă de la început. În articolele sale din anii şaptezeci el nu vorbea încă de Imperiu. În acest timp, la fel ca şi Dostoevski, el a văzut în Imperiu mai mult un principiu negativ, cea de „a treia ispită diabolică." Ar fi destul un citat expresiv. „De fapt, scria Soloviov, „odată ce Biserica creştină s-a recunoscut pe sine ca singura societate sacră, privind la restul ca şi la un fel de *profanum*, a mutat din stadiu toate semnificaţie ulterioare, renunţând la o republică sacră. Recunoscând statul numai ca şi o forţă care constrânge represiv, creştinii au luat de la el orice fel de conţinut duhovnicesc pozitiv. Împăratul, ultimul dumnezeu al lumii păgâne, ar fi putut fi pentru ei numai capul suprem, al poliţiei. În acest fel înseşi principiul societăţii antice a fost abandonat constând dintr-o republică îndumnezeită şi din împărat ca şi reprezentatul ei."[6] Cu adevărat, o astfel de opoziţie şi diviziune a Bisericii şi a statului a fost considerată ceva temporar pentru Soloviov şi numai atunci el a putut postula un stat îmbisericit. Totuşi, în acelaşi timp el a fost mai mult un *narodnik* decât un „imperialist" – şi el a fost capabil să vadă în societate o forţă sintetică, în popor, în *zemstovo.* El a definit contururile unei teocraţii libere în articolele despre „Principiile filosofice ale cunoştinţelor integrale" ca şi un fel de „societate integrală" – nu ca şi „imperiu." În stat, el a văzut numai un principiu formal, o organizaţie a libertăţii şi a justiţiei – nu o întrupare şi o putere. Noi motive din lucrările lui Soloviov au apărut la deja la începutul anilor '80, când el s-a preocupat mai mult de problemele legate de „politica creştină." În acele vremuri a existat o schemă care s-a format în statul păgân."[7] Imperiul este cel care s-a sfinţit – *imperium*; principiul autorităţii. Unitatea umanităţii este realizată în special de stat, după cum credea cum Soloviov. „Statul" îi este discernut acum ca şi un fel de expresie maximă şi pozitivă a unui element pur uman, ca şi un fel de „om colectiv." În stat, umanitatea se protejează pe sine faţă de natură, faţă de un haos întunecat – statul reprezintă stabilitatea (*status*) umanităţii împotriva unor forţe unor forţe elementare care acţionează din interior şi din exterior." Numai prin stat poate umanitatea „să se întoarcă liber la dumnezeire," numai prin statul creştin, dumnezeu-umanitatea poate să fie realizată sau restaurată.[8] Din acest punct de vedere, tema primară a istoriei este Imperiul şi Soloviov a început să studieze destinul imperiului creştin. Imperiul roman a devenit împărăţia bizantină. Împărăţia a fost cea care nu a reuşit în Bizanţ – un imperiu crucificat nu a avut loc, ci numai opusul – Imperiul s-a descompus din nou într-un cezarism papal. În Occident, Imperiul s-a fărâmiţat mai repede într-un haos feudal şi în discordie. Imperiul nu poate fi decât unul şi numai autocraţia nu poate fi decât suverană. Restaurarea imperiului

[5]A se vedea articolul meu „Dostoevski şi Europa," în *Slavinskaia biblioteca,* II, 2 (Sofia, 1922) (în bulgară). Intenţionează să mă întorc la schemă din nou.
[6]I, 244.
[7]III, 737.
[8]III, 370.

este posibilă numai în Rusia – aceasta ar fi premisa primară a lui Soloviov. El vede tăria Rusiei în autocraţia ţarului şi în evlavia poporului. Pentru el Rusia este mai presus de orice *Împărăţia.* Istoria rusă din nou a devenit în percepţia lui istoria Statului rus. Acesta este un Imperiu, nu un stat naţional. Imperiul în potenţial şi puterea creativă a ţarismului rus nu a fost încă descoperită şi nu a fost împlinită. Acestea ar putea fi descoperite mai mult într-o sinteză care trebuie să rezolve şi să finalizeze „Marea Dispută," vechiul argument al Orientului şi al Occidentului. Este cât se poate de tipic că în această dispută pentru Soloviov purtătorul principilor pământeşti umane se dovedesc a fi Orientale – el se contrazice fără să fie conştient, căci ca şi adăugare este Occidentul care este schema generală care semnifică şi care exprimă afirmarea de sine a elementului uman, dar pentru Orient este mai mult umilirea principiului uman şi a libertăţii care îi este tipică. Totuşi, Împărăţia rămâne în Orient. „Noi suntem oameni ai prezentului, ţarişti."[9] Rusia şi numai Rusia ar putea fi o Împărăţie universală, Împărăţia universală care se poate descoperii. În aceasta Soloviov a văzut sensul final al reînnoirii Bisericii, pe care a predicat-o în anii optzeci. Aceasta a fost strict vorbind, nu atât de mult o „unificare a Bisericilor" cât mai mult o *reunificare* a unei împărăţii a două forţe teocratice primare şi a doua principii care, atunci când sunt separate, sunt egal de insuficente pentru realizarea afacerilor Dumnezeu-umanităţii pe pământ. Soloviov a crezut că numai reunificarea cu principiul preoţiei v-a fi capabil să se descopere potenţialul ţarist al Rusiei în Imperiu. Dar şi vice-versa: numai printr-o împărăţie îmbisericită poate tăria preoţiei să fie descoperită lumii. În alte cuvinte, Biserica v-a fi împlinită în Împărăţia Cerurilor numai printr-o împărăţie pământească., prin Imperiu. Pentru acest motiv, noţiunea ţaristă a zilelor prezente din Rusia, trebuie să respingă complacerea de sine naţională, trebuie să împlinească trăsăturile unei noţiuni de sine – şi în acest fel v-a fi infuzată cu tărie, se v-a începe procesul adunării sau a integrăii lumii umane care s-a fragmentat. Imperialismul prin negaţia de sine – acesta este gândul nou şi paradoxal al lui Soloviov. El dovedeşte că aceasta este extrema cărţii sale franceze.[10] În introducere el vorbeşte mai mult de Imperiu ca şi de un fel de împlinire a statului şi pretinde cât se poate de direct: „stabilizarea preoţiei este un fapt împlinit, dar frăţietatea deplină este încă un ideal, pentru aceasta termenul de mijloc – Statul în legătură creştinismul – determină soarta istorică a omenirii şi în Statul Creştin. Biserica nu devine doar un templu, ci un corp viu al lui Dumnezeu. Este cât se poate de interesant că mai toate ereziile Bisericii primare au fost examinate aici de Soloviov din punctul de vedere al Statului. „Erezia a atacat unitatea desăvâşită a dumnezeiescului şi a omenescului în Iisus Hristos cu scopul de a subestima încă de la bază legătura organică a Bisericii cu Statul şi pentru a conferii acestuia din urmă o independenţă necondiţională." Erezia a fost astfel în accepţiunea lui Soloviov un fel de Imperiu bizantin definit prin sine, păgân, pseudo-creştin. În alte cuvinte, erezia însemna revoltă şi obstinenţă a unui Imperiu care nu a fost încă îmbisericit. Acum „misiunea se găseşte într-un Stat creştin," respins de Imperiu grec, care prin puterea Sfântului Petru v-a fi transmis lumii romano-germane. Totuşi, trebuie spus că monarhii medievali occidentali nu şi-au realizat misiunea – „Sfântul Imperiu Roman al naţiunii germane" s-a dovedit a fi un fel de ficţiune istorică. În cele din urmă, statul Occidental s-a despărţit total de Biserică. La ora actuală în lumea prezenţă nu există nici un fel de Împărăţie creştină şi aceasta slăbeşte Biserica, o slăbeşte de tăria ei seculară, de

[9] IV, 30.

[10] *Rusia şi Biserica universală,* p. 1889, Put (1911). A se vedea în special introducerea, p. xxiv ff şi Cartea II, ch. 7. Monarhii Daniel, „Roma" şi Amor, p. 134.

puterea din lume şi asupra lumii. Misiunea religioasă şi cea istorică a Rusiei este determinată, în înţelegerea lui Soloviov de puterea statului. Această putere trebuie să se supună preoţiei. Atunci din nou şi pentru totdeauna Biserica se v-a găsii pe sine într-un trupă comun – o nouă împărăţie şi astfel se v-a ridica o Împărăţie veşnică. Aici este exprimat un nou motiv în Soloviov. El trasează soarta imperiului într-o lume antică care a mers până în vremea când „dintr-o coeziune deformată şi transparentă a unor elemente variate ale umanităţii unite într-un corp uniform şi organic, Imperiul roman, cu un centru viu şi personal; Cezar Augustus, purtătorul şi reprezentatul unei voinţe unificate a întregii rase umane." Acest Imperiu s-a bazat numai pe succes şi pe un fel de tărie oarbă. Tocmai pentru acest motiv a fost mutat. Ca să fim mai precişi, monarhia politică a fost umbrită de elementul duhovnicesc. Monarhia universală şi unitatea internaţională au fost păstrate. Mai mult, centrul unităţii nu a fost mutat geografic. Dar a existat o mutaţie de dinastii; dinastia lui Iulius Cezar, proclamat mare preot şi dumnezeu, care a fost înlocuită de dinastia lui Simon Petru, mare preot şi slujitor al robilor lui Dumnezeu." Imperiul a fost imoralizat şi în special imperiul roman. Roma nu mai stă ca şi o entitate imutabilă şi ca şi forma eternă a împărăţiei lui Dumnezeu. „Marea, sfântă şi eternă Romă." Soloviov i-a scris lui Aksakov că el crede în această Romă, „ca mai înainte de a mă pleca o iubesc cu toartă inima şi tăria sufletului meu şi în doresc restaurarea unităţii şi a plenitudinii Biserici Universale căci eu aş putea să fiu blestemat ca şi un paricid dacă voi pronunţa un cuvânt de condamnare împotriva Sfintei Rome."[11] Mare şi eternă Romă, oraş etern, *Urbs aeterna* – invizibil şi aici – un anumit vârf capital sau stâncă. Pentru Soloviov înseşi Biserica este Roma. Lui nu i-a alunecat limba în gură când a numit „pe părintele lui Aeneus" ca fiind imediat după „tatăl credincioşilor, Avraam." Roma nu peregrinează – nu a existat, nu există şi nici nu v-a existat a doua a treia sau a patra Romă. Mediul social se schimbă, în care este realizată puterea singulară a unei singure Rome. Roma nu peregrinează ea nu este încarnată. De fapt, Biserica a devenit un imperiu. Învăţăturile lui Soloviov despre Imperiu sunt foarte complexe. În ea se intersectează diferite motive şi influenţe. Nu este adevărat că a fost influenţa lui Tiutchev primară şi deplină. Totuşi, nu este adevărat că plecând de la Tiutchev Soloviov a împrumutat acest chip al *ţarului rus în scaunul papal al Romei,* care realmente exprimă cel mai primar concept al lui Soloviov. „Rusia şi Biserica universală" – şi de fapt Rusia ţaristă şi Roma papală ca şi manifestări ale Împărăţiei şi a Preoţiei. Conceptul de reunificare creştină este arătat în Soloviov ca şi un plan de acţiune al Bisericii creştine. Centrul ţarist trebuie să fie în Rusia. Triburile salve vor fi noul corp. În Soloviov tradiţia slavofilă nu a apărut încă, dar în cartea sa francezăaceste lucruri pot fi simţite foarte bine. Bineînţeles că influenţa croată şi cea directă a lui Strossmeyer i-au dat viaţă. Dar din nou, nu este Tiutchev cel care i-a reamintit lui Soloviov acest vis despre schimbarea Rusiei în împărăţia greco-slavonă în care popoarele Europei îşi vor găsii pacea şi fericirea. Atunci când câţiva ani mai târziu şi acum din ce în ce mai mult în deziluzie, Soloviov i-a scris lui Tiutchev, el a oferit nişte detalii cât se poate de veridice referitor al aceste presupuneri imperialiste ale poetului. El nu a argumentat cu ei. El nu a obiectat, nu a negat că Rusia este sufletul viu şi centrul umanităţii. El a recunoscut că recunoaşterea mondială în lume a Rusiei v-a fi realizată nu de nişte trăsături externe ci de unele interne. Rusia ar fi putut devenii „Împărăţia creştină" chiar şi fără Moscova, ea ar putea devenii împărăţia adevărului şi a milei.[12] Deasemenea, Tiutchev nu s-a îndoit de aceste lucruri.

[11]VII, 131-134.
[12]VII, 131-134.

PREMONIŢILE ISTORICE ALE LUI TIUTCHEV

Vara anului 1923 a marcat a cincea aniversare a morţii poetului Tiutchev şi aceasta a oferit asupra noastră plăcuta obligaţie a comemorării lui şi a experimentării plăcerii oferite de o muncă creativă. Geniul poetic al lui Tiutchev a fost mare şi original. El a combinat o estetică penetrantă şi uimitoare şi o viziune filosofică cu o uşurinţă neegalat şi cu libertatea dicţiei poetice ruseşti. În acest sens am putea să îl comparăm cu Goethe. Tiutchev a văzut în natură, simţind fiinţa ei adâncă, viaţa ei secretă şi fiinţa ei. El s-a simţit că există într-o lume animată şi vie, una care a fost plină de o tărie inepuizabilă şi care a fost creată continuu de o forţă primară. Cu o sensibilitate uimitoare el a perceput unitatea, corectitudinea şi completitudinea fiinţei şi a găsit în sine un ecou al vocilor vii împrăştiate prin tot universul. Puterea şi forţa concepţiei lui estetice şi a celei filosofice, trebuie salutată ca şi primul dintre poeţii ruşi. Probabil tocmai această tărie poetică, care cere o mare concentrare duhovnicească ca să fie înţeleasă, a prevenit şi încă previne o evaluare dreaptă a realizărilor studiului critic rusesc. Totuşi, cu greu există vreo nevoie să vorbim de Tiutchev ca şi poet. Trebuie să citim şi să recitim versurile lui, să le absorbim şi să le retrăim. Cu mai mulţi ani în urmă am primit în dar un comentariu filosofic şi artistic ilustru a lucrărilor lui într-un remarcabil articol de Vladimir Soloviov. [A se compara articolul despre Tiutchev de profesorul Frank, retipărit ulterior fără aprobare ca şi *Zhivoe zanie* (Berlin, 1922)]. Este foarte dificil să mai adăugăm ceva. Pentru acest motiv, în paginile care urmează, ne-am centrat atenţia pe un alt aspect al lucrării lui Tiutchev – pe previziunea lui istorică. Aceasta a fost rar discutată şi puţin cunoscută. Aici deasemenea, puterea şi intuiţia liricii sale minunate este descoperită din nou. Ceea ce este uitat trebuie adus din nu în atenţia minţii.

„Din cele mai vechi vremuri, în Europa au existat numai două puteri reale: Rusia şi Revoluţia. Ele s-au întâlnit acum faţă către faţă şi în toată probabilitatea, s-ar putea ciognii una cu alta chiar mâine. Între ele nu este posibil nici pactul şi nici compromisul. Viaţa uneia însemnă moartea alteia. Referitor la acest conflict, cel mai mare pe care lumea actuală a fost martor, v-a depinde timp de secole viitorul politic şi religios al umanităţii. Aşa a scris Tiutchev într-un din articolele lui politice şi filosofice scris în franceză. Aceste rânduri au fost scrise în 1848. Această juxtapunere a două idei care se juxtapun ne oferă cheia la sistemul şi a premoniţiilor istoriosofice al lui Tiutchev.

Fără nici un fel de îndoială Tiutchev nu a pus în opoziţie Revoluţia tocmai fiindcă el a perceput-o ca şi un fel de fortăreaţă a absolutismului sau un fel de zid de apărare al „reacţiei.” La fel ca şi primii slavofili, atitudinea în spre „ceea ce a purtat oficial numele de Rusia” a fost o negaţie deplină şi uneori un fel de indignare teribilă. Pentru el, „Rusia oficială” a fost ca şi un fel de „viziune a lui Iezechil” şi plin de un fel de înclinaţie melancolică, el a întrebat: „aceste oase vor mai putea ele să trăiască? Numai Tu ştii o Doamne.” Dar cu adevărat , ele nu pot fi aduse înapoi la viaţă decât de suflarea Domnului,

de suflarea unei furtuni teribile, care numai ea ar putea să le umple de viaţă." Pentru Tiutchev, „mentalitatea oficială" a apărut ca şi inclusă într-un „cerc magic" şi plin de batjocură el a scris: „eu voi pune un pariu în Ziua Judecăţii şi oamenii vor fi găsiţi în Sank Petersburg pretinzând că lor nu li s-a spus nimic despre aceste lucruri." Rusia oficial şi-a pierdut definitiv şi final orice simţ şi înţelegere a tradiţiei sale istorice," scria Tiutchev. Dar aceasta nu a fost numai pentru Rusia, nu a fost nici măcar pentru Rusia reală. Dincolo de această „aşa-zisă civilizaţie", care a fost hrănită în „nefericita noastră ţară," dincolo de acest „non-sens teribil, teribil dar totuşi comic," el a recunoscut ceva gigantic şi final, ceva care nu poartă nici un fel de nume în istorie dar care trăieşte şi se extinde în chiar faţa ochilor contemporanilor, atât prieteni cât şi inamici." Această nouă Rusie, Rusie *în fiinţă,* este singura Rusie reală. Pentru Tiutchev, Rusia a fost „tărâmul îndurării infinite" prin care, „binecuvântând calea sa" păşeşte „Regele Ceresc îmbrăcat în veşminte servile." Este o lume frântă, „una în principiu, coezivă în părţile componente, trăindu-şi propria vieţuire individuală şi organică" – lumea „Ruso-bizantină în care viaţa şi slujba duhovnicească sunt una." Nu singure, nici în credinţă, ci în ceva care stă nemărginit mai adânc decât simple crezuri. Pentru Tiutchev, Rusia a fost „o altă Europă" [*„l'autre Europe"*], a doua parte „a unei unităţi majore organice – lumea creştină." „Europa Orientală este o soră vrednică a Occidentului creştin." Cu această Europă Tiutchev confruntă vechea, inerta, forţă materială şi crudă, dar un principiu duhovnicesc dătător de viaţă, o idee care este o putere.

Concepţia lui Tiutchev despre „Revoluţie" nu a fost doar o revoltă populară, „un impetuu iubitor de libertate." Revoluţia a fost pentru el esenţial un principiu, o „idee" şi în acest sens Tiutchev i s-a asemănat lui de Maistre. Tiutchev a scris: *„duhul anti-creştin este sufletul Revoluţiei; în aceasta îşi are el caracterul său propriu şi esenţial... el este cel care a văzut prin sine teribila sa putere pe care o are asupra lumii."* Pentru el, Revoluţia nu a fost doar oi simplă teorie arbitrară, cazuală, specială, ci o limită finală, ultimul cuvânt al acelui lung proces intelectual denumit de obicei ca şi „civilizaţia modernă." Acesta este tot ţelul gândiri moderne încă de la ruperea ei de Biserică – cel mai pur produs, ultima expresie a ceea ce timp de trei secole a fost cunoscut sub numele de *civilizaţie occidentală*." „Egoul uman, care a aspirat să fie independent faţă de tot ceea ce este extern cu excepţia sinelui, nu a recunoscut nici un fel de lege cu excepţia voinţei de sine, adorând sinele în locul lui Dumnezeu," această „autoritate asumată prin sine," această „apoteoză a egoului uman" – care este Revoluţia. Este substitutul lui Antihrist pentru Împărăţia lui Hristos. Este tradiţia Imperiului Roman care a străpuns prin fortificaţia seculară a creştinismului. Este Cezar etern în conflict cu Hristos [*„c'est le César, qui sera éteternemellent en guerre avec le Christ*"].

Rusia şi Revoluţia. Cele două nu sunt doar forţe politice şi empirice. Ele sunt două principii metafizice universale, două legăminte ale ordinii umane, „două unităţi" – una făcută de „sânge şi fier" şi cealaltă făcută de „iubire" – două puteri. Orientul şi Occidentul sunt încarnări ale acestor principii duhovniceşti: „adevăratul Imperiu al Orientului, premergătorul fantomatic şi imperfect a ceea ce a fost primul Imperiu Oriental al conducătorilor bizantini şi „imperiul uzurpator al Occidentului." Tiutchev a contemplat distrugerea de sine inevitabilă a imperiului occidental. El conclude articolul său despre „Rusia şi Revoluţia" în felul următor: „ar putea fi spus că Domnul a trasat deja foc pe cer, întunericul care precede furtuna ce se apropie... Occidentul este deja în ruină, totul a fost distrus, totul s-a fărâmiţat într-o conflagraţie generală – Europa lui Carol cel Mare şi

Europa Tratatelor din 1815; Scaunul Roman la fel ca şi monarhiile Occidentale; catolicismul şi protestantismul, credinţa pierdută de mult şi intelectul adus la *reductio ad absurdum* final; ordinea a devenit imposibilă şi libertatea a fost neexistenţă şi asupra acestor ruine care s-au acumulat, civilizaţia modernă a comis suicid...”

Este oare adevărat că Iadul sau o tărie infernală
Sub spumegarea plânsului de jăratic
A aprins străfulgerările lui Satan
Temeliile lumii de rup,
Şi fac ca cele mai josnice adâncuri iasă în relief?

Aşa se întreba Tiutchev, copleşit de impresia revoluţiei din februarie 1848 (Oceanul şi piatra). Premizele lui apocaliptice ne reamintesc de respingerile aprehensive realizate de un alt observator rus; Herzen. La fel ca şi Herzen, Tiutchev s-a întors în spre Orient, exclamând: „plin de îndoială că Orientul stă tăcut!” Orientul adică Rusia, ca şi un fel de „arcă sacră”, ca şi o piatră nemişcată, un „vârf de granit gigantic,” se ridică indesructibil peste „tumultul murdar al valurilor” în mijlocul unei furii de elemente care oscilează, în ceasul unui „cataclism gigantic.” „Din 1815 scaunul imperiului roman nu a mai fost aşezat în Occident,” afirma Tiutchev. „Imperiul a migrat, în esenţă şi şi-a găsit centrul în locul unde tradiţia Imperiului a vieţuit din vremuri nemuritoare.” Aici Tiutchev nu a voit să spună relaţii politice sau o autoritate externă. În orice caz, el nu a voit să spună numai acestea. Pentru el, „Occidentul european a fost numai o jumătate din marea unitate organică. Dificultăţile aparent de nedepăşit experimentate de Occident se vor rezolva numai în celelalte jumătăţi.” „Ceea ce încep acum nu este nici război şi nici papalitate, acestea sunt durerile naşterii unei noi lumi şi prima ei datorie este de a îşi recupera conştiinţa ei uitată” – aşa a fost interpretarea lui Tiutchev la Războiul din Crimea. În ea, el a văzut „o luptă deplină între Occident şi Rusia ca întreg.” „S-ar putea termina ca şi o victorie pentru Rusia – sau probabil Rusia este destinară pierii.” Victoria Rusiei ar însemna o pacificare generală şi un fel de regenerare, bucuria unei „învieri universale.”

Tiutchev visa:

„Aşteaptă un moment! Privind,
Către est şi vest, către sud şi către nord
Bunele vestiri ale soarelui vor arde
Chemarea razelor lui depline.”

Atunci v-a apune pentru lume „ziua ortodoxă universală.” Ea v-a aduce cu sine uitarea finală a „suferinţei şi a tristeţii când v-a ridicat pentru totdeauna întunericul atotputernic de care suntem acum cuprinşi”; aceasta v-a aduce noul mesaj, viaţa şi lumina unor timpuri mai bune care vor urma.” Primii slavofili au visat la această zi atunci când „Rusia penitentă”, „orientul încă arzător” se v-a trezii şi „îşi v-a aduce mesajul ei tainic al libertăţii” unor popoare şi naţiuni europene distrase. „Lumea v-a fi iluminată de razele iubirii, sfinţeniei şi a păcii.” Astfel v-a fi realizată pan-umanitatea care este destinată să termine nostalgia asemănătore cu moartea „predestinaţiei Rusiei,” „soarta noastră” între oamenii de rasă ariană.

Pentru Tiutchev, Occidentul a apărut ca şi o mare unitate. Istoric, totul a crescut din aceleaşi rădăcini şi aceste rădăcini au fost Roma. Iată ce scris Tiutchev: „acum la fel ca şi mai înainte, Roma este acoperişul lumii Occidentale” şi prin urmare toate contradicţiile şi „imposibilităţile” vieţii Occidentale sunt centrate pe „problema Romei.” Totuşi, în toată istoria sa, Occidentul a fost divizat lăuntric. „Principiul Imperiului a fost întotdeauna

sufletul istoriei Occidentale," după cum a afirmat Tiutchev, adăugând plin de rezervă: „totuşi în acest Occident, Imperiul a fost întotdeauna întemeiat pe uzurparea şi jefuirea puterii." În vremea lui Constantin, cuviosul Imperiu a fost mutat în Orient. După Tiutchev, aceasta este premiza creştină pe care sârguinţele păgâne au încercat să le nege: *c'est la donnée chrétienne que la donnée cherche à nier*. Prin urmare, „imperiul" Occidentului se opune naturii şi a fost întemeiat pe violenţă. Prin urmare, el nu poate ajunge niciodată la împlinire şi toate încercările unei organizări temerare a lui sunt sortite pieriri. „Este captura pe care papii Romei au împărţit-o cu cezarii germani. De aici toate neînţelegerile lor. Imperiul legitim a rămas legat de moştenirea lăsată de Constantin." Papalitatea a susţinută că „Împărăţia lui Hristos trebuie construită ca şi o împărăţie a acestei lumi." Consecvent, Biserica Occidentală a încetat a mai fi „o comunitate de credincioşi, uniţi liber în duh şi în adevăr întru legea lui Hristos." Ea a devenit o „instituţie, o forţă politică," un „Stat în stat." Ea a fost transformată, într-o „colonie romană a unui imperiu cucerit." Pentru acest motiv ea a fost inevitabil trasă în „lupta de apărare singură şi profană" cu Imperiul. Acest „conflict crunt al mai multor secole între suveranul pontif şi Imperiu" s-a finalizat într-o cădere dublă: „Biserica a fost renunţată de către Imperiu în numele unui „ego uman individual" şi Statul a fost respins de Revoluţie. Forţele tradiţiei totuşi, s-au dovedit mai puternice astfel încât Revoluţia înseşi a încercat să creeze un imperiu şi să împlinească realizările lui Carol cel Mare. Datoria lui Napoleon, „centaurul al cărui jumătate de corp a constat din Revoluţie" a aspirat să „consacre" Revoluţia. O idee similară a inspirat pe „scribii revoluţionari" din Italia şi pe Prinţul Bismark. Aici el a fost martorul unei întoarceri directe la Roma păgână. Puterile acestei lumi sunt direct deschise împotriva lui Hristos. Ei au atacat ultimele „susţineri ale rămăşiţelor imperiului creştin ca şi rămăşiţe ale structurii creştine care a rămas deplorabilă după marea catastrofă a secolului al XVI-lea, dimpreună cu contururile ei terestre subsecvente." Căci indiferent cât de slabă şi de distorsionată ar fi, credinţa în Hristos rămâne încă catolicism. Biserica Orientală s-a depărtat de la unitatea ecumenică „creându-şi un destin separat pentru sine." Tiutchev a accentuat ideea că „nu Biserica este cea care s-a împărţit, căci Biserica este una şi catolică [universală]." Sunt două lumi, „două umanităţi la drept vorbind, care s-au dezmembrat şi au devenit lipsite de unitate urmând fiecare un steag propriu." Roma „ a avut grijă să se impună pe sine între Orient şi Biserica Ecumenică," „să confisce tradiţia ecumenică în favoarea ei," făcând imposibil progresul ordonat al lumii Occidentale din cauza faptului că Imperiul este legat de o Biserică *universală.* Roma, în asimilaţia ei de sine impusă a Bisericii Universale „cu Egoul ei roman," a pus temeliile unui autonomism lipsit de Dumnezeu care s-a întors împotriva ei înseşi. „Aceasta deoarece nu este posibil nici un fel de compromis între autoritatea asumată de sine a voinţei umane şi a legii lui Hristos." Grigorie VII, cu nimic mai puţin decât Martin Luther, este „un maestru glorios al Revoluţiei," fapt recunoscut chiar şi de „şcoala revoluţionară modernă." Reforma şi-a sumat datoria Romei şi a făcut primul pas al ruperii relaţiilor doctrinelor anticreştine care au penetrat în comunităţile europene occidentale. Astfel, este cercul unor consecinţe distructive ale voinţei de sine originale împlinite prin sine. Roma creştină stă acum neajutorată, incapabilă de a mai rezista în faţa masacrului lumii pe care ea a hrănit-o. Sentinţa a fost purtată într-o „Romă renegată" împotriva unui „Dalai-lama al Vaticanului," a „unui fals vicar al lui Hristos."

Atitudinea lui Tiutchev faţă de „un Orient care piere" nu are nici un fel de mânie sau rea voinţă în el. Este plină de un fel de compasiune şi de melancolie. Sufletul ei este aprins

cu suferinţă şi cu necazuri. El a realizat că lăsat prin sine Occidentul este incapabil să îşi realizeze propria renaştere religioasă şi că orice revoltă împotriva „falsităţii milenare” a „păstrării unităţii Romei” v-a merge pe „căi greşite,” v-a da mai multe răni asupra trupului însângerat al Bisericii şi v-a sfârşii într-un „capăt de linie mort şi impenetrabil.” El a vizualizat cât de lipsit de nădejde sunt „toate aceste naţiuni curând deşteptate care caută adevărul lui Dumnezeu.”

Ea nu poate învinge! Fiindcă încă necurată
La fel este otrava acelei fântâni.
Ea creşte dimpreună în ele cele mai adânci
Şi mult v-a curge. Unde este vindecarea?

Tiutchev nu a putut să se lase pe sine să fie stăpânit de duhul unei deziluzii amare. „Imposibil” protesta el:

Astfel de condiţii lipsite de naturaleţe şi teribile ar trebui să dureze pentru totdeauna! Fie că ele sunt poruncite de Dumnezeu ca şi un fel de pedeapsă sau de proces, mult dorite de Biserica din Roma, închise în acest cer de foc? El nu v-a arăta la finele drumului şi nici nu v-a arăta un fel de rută de scăpare – minunată, luminoasă şi nevăzută? Grozave vor fi flăcările şi de multă durată v-a fi conflagraţia care este destinată să devoreze şi să reducă la nimic pretenţiile vagi ale duşmăniei creştine de mai multe secole, de a zgudui bariera fatală care a obstrucţionat tânjirea după culminare. În faţa evenimentelor prezente, în faţa unor forţe noi organizate, mult mai ameninţătoare şi mai primejdioase decât orice din această lume şi pe care le-am fi putut vedea noi, în faţa acestei lumi a răului în care toţi suntem înarmaţi pentru bătălie, într-o lume în care paradoxal putem vorbii de o biserică a ateismului şi a guvernului ei revoluţionar – este totuşi posibil să spunem că creştinii nu sunt lipsiţi de nădejdea că Domnul v-a oferii tărie Bisericii Sale în proporţia unei noi datorii permise ei? Ar trebui noi să abandonăm nădejdea că în evul unei combateri decisive, El o v-a înzestra plin de milă cu plinătatea puterii? Sau că în ceasul numit de El, chiar El v-a vindeca cu rana sângerândă făcută pe trupul ei de mâini omeneşti, care a sângerat opt secole? Biserica Ortodoxă nu a disperat niciodată referitor la o astfel de vindecare. Suportând timp de mai multe secole de înstrăinare şi în ciuda tuturor prejudiciilor umane, Biserica nu a încetat să recunoască faptul că principiile creştine nu erau încă moarte în Biserica Romei, că ele au fost mai puternice decât greşelile ei anterioare şi decât patimile umane... Biserica este conştientă că în timpul secolelor care au trecut, la fel ca şi acum, soarta creştinismului Occidental este încă în mâinile Bisericii Romane şi ea certifică faptul că în ziua marii reuniuni Biserica Romei se v-a întoarce la promisiunea ei fără nici un detriment.

Tiutchev îşi încheie articolul său reamintindu-şi „emoţia răspândită şi simţită din toată inima” evocată în 1846 de vizita împăratului Nicolae I la Roma: „apariţia unui Împărat ortodox, reîntors la Roma după mai multe secole de absenţă, în Biserica Sfântului Petru.” Tiutchev îşi reaminteşte de „tremuratul electric care a pătrund prin mulţime la vederea suveranului ortodox care cinstea la mormântul Apostolilor. Emoţia a fost legitimă: ţarul nu a îngenunchiat singur, căci toată Rusia a fost postrată în rugăciune cu el. Haideţi să nădăjduim că cerea lui oferită la sfântul lui mormânt nu a fost deşert!”

Tiutchev, într-un fel specific lui, a prefigurat aici visul lui Vladimir Soloviov al unei reconcilieri universale şi a unei regeneraţii a lumii prin „reunificarea Bisericilor”, vizualizată de Soloviov ca şi o unitate a pontifului ecumenic al Romei şi a ţarului universal al Rusiei. Papalitatea v-a fi mântuită prin Imperiul rus, în timp ce Rusia îşi v-a trage tăria

înnoitoare dintr-o Biserică reunită. Acesta a fost visul lui Tiutchev, la fel de bine. El a scris: „există numai o putere seculară care înclină în spre Biserica ecumenică care este capabilă de a reforma papalitatea fără să insulte Biserica. Nu a putut şi nici nu v-a putea exista o astfel de putere în Occident.” Nici în Orient nu v-a putea exista *în vremurile de acum.* Potenţial, este conceptibil şi puterea trebuie să existe. Acest imperiu nu este Rusia. Este „marele Imperiu Greco-ortodox” în care trebuie să se extindă Rusia. Este culminaţia ei istorică, la care aspiră Rusia. „Dacă Rusia s-ar fi dezvoltat într-un imperiu ar fi explodat,” afirma Tiutchev. Pentru el, toată istoria trecută a Rusiei a semnificat numai creşterea unei împărăţii ortodoxe. Din acest punct de vedere putem privii istoria cuceririlor Rusiei. Din acest punct de vedere putem privii istoria „cuceririlor” Rusiei. Pentru ei, aceasta reprezintă „cel mai organic, cel mai legitim şi mai absolut legitim din toate procesele istorice,” „marea restabilire” sau „adunarea împreună a slavilor.” Căci pentru el, Împăratul din Orient este mai presus de orice un „ţar panslav.” Slavismul este „elementul” Imperiului Oriental şi popoarele slavone care consecvent şi-au împlinit destinul lor naţional numai în măsura în care au rămas credincioase Ortodoxiei. Cei care şi-au pierdut credinţa ortodoxă sau mai bine spus şi-au abandonat „statutul lor naţional.” Acele naţiune care prin urmare au îmbrăţişat romano-catolicismul sunt prin urmare asimilate în naţiunile străine ale Occidentului. Prin urmare, în aceasta constă pentru Tiutchev tragedia Poloniei: „voi ai-ţi căzut în flăcările purificatoare, o tu acvilă a felului tău propriu!” Nădejdea naţională a cehilor constă în faptul că tradiţiile husite mai păstrată încă „nişte reminiscenţe simpatetice ale Bisericii Orientale.” „Imperiul este unul,” scria Tiutchev în primele lui note ale unei cărţi nepublicate, *Rusia şi Occidentul,* „căci sufletul ei este Biserica Ortodoxă, iar corpul ei neamul slav.” Prin urmare, numai când popoarele componente sunt adunate împreună în staulul Bisericii Ortodoxe, vor devenii „renegaţii lumii,” cei care vor conduce. În filosofia lui Tiutchev la fel ca şi mai apoi în Dostoevski, destinele lumii sunt strâns legate cu „problema orientală.” Împlinirea ultimă a istoriei ar fi crearea „Imperiului.” Ca şi o „idee” de bază şi una principală, Imperiul este veşnic. El a existat de mai multă vreme, numai conducătorii lui s-au schimbat.” Totuşi, Tiutchev a calificat această afirmaţie. „Acest Imperiu care în substanţa lui este nemuritor, ar putea trece în procesul evoluţiei lui prin fraze de debilitate, eclipsă şi colaps intermitent.” După patru monarhii antice o a cincea a prins fiinţă, întemeiată de Constantin cel Mare: „imperiul creştin,” care este destinat să devină „imperiul *final*.” Tiutchev a privit epoca prezentă ca şi pe o perioadă a unui „colaps intermitent” – de aici prerogativele unei catastrofe care a impus ceva mai mult. El nu a avut curajul să afirme implicit că Imperiul s-a născut. Credinţa sa, atât de plină de nişte anticipaţii ale bucuriei, a fost obscurizată constant de premoniţii şi de îndoială. Ocazional el s-a lăsat purtat de „presentimentul său al unui viitor ce nu poate fi cuprins,” de extazul ce v-a să vină când tot ceea ce este umbros v-a dispare, atunci când judecata lui Dumnezeu se v-a pronunţa şi marele Imperiu se v-a întemeia.” Acum şi atunci, el a admis cu consternare că „probabil Rusia v-a pierii.” Un lucru a fost sigur: a venit vremea ceasului decisiv. Europa a fost de alternativa distrugerii şi a victoriei. Tot Occidentul său aranjat în faţa Orientului. Tiutchev a fost descurajat de lipsa generală de conşiinţă a „unor semne apocaliptice clare ale unui viitor care se apropie.” „Dacă Occidentul ar fi unul,” spunea el, „ atunci am pierii toţi. Dar există două: Occidentul Roşu şi celălat Occident pe care Occidentul Roşu trebuia să îl cuprindă. Timp de patruzeci de ani am luptat pentru acest Occident Roşu ca să fie cuprins – şi iată, acum stăm pe marginea unui abis în timp ce Occidentul Roşu ar fi Mântuitorul nostru.” Această folosinţă profetică nu conţine nici un fel

de simpatie faţă de „haosul” revoluţionar. Este mai mult un fel de estimare a procesului dual al Occidentului, care nu face decât să slăbească destinele. Revoluţia nu crază nimic. Totuşi, prin faptul că aceasta conduce Occidentul ea i face un serviciu Orientului – cam aceasta ar fi în esenţă ideea lui Tiutchev. Revoluţiile slujesc mai mult pentru a înlătura obstacolele în faţa progresului Rusiei. Acestea constituie un pericol în măsura în care ele reprezintă un fel de „substitute” pentru adevăratul „Imperiu.” Monarhiile Occidentale se fărâmiţează, tronul papal se clatină sub crima morţilor şi la fel şi datoria Orientului – „re-unificarea ambelor Biserici” şi „întemeierea unui mare imperiu slav” – este ceva de făcut mai uşor.

„Imperiul” – acestea este principiul fundamental al filosofiei istorice a lui Tiutchev. Ideile lui sunt pur empirice. Atenţia lui este îndreptată în spre subiecte politice contemporane exclusive, referitor la destinele împărăţiilor. Vorbind despre Orient, el este preocupat de „împărăţiile ortodoxe.” Ortodoxia nu este menţionată niciodată. Nu este o misiune accidentală. Ivan Aksakov a avut dreptate atunci când a spus despre Tiutchev că „personalitatea sa, până la ultima fibră şi tendon, respinsa şarmul unei culturi mai înainte, multiple *care nu era rusească.”* Tiutchev s-a apropiat de Rusia din exterior. El a fost legat de ea prin legături de sânge şi idei, dar nu de nici un fel de afinitate a duhului. Nu a fost deloc produsul întâmplării că el şi-a permis în inima sa nu iasă afară la „ cătune sărace,” la „natura sa obsoletă,” la pământul său natal. Poetul scria:

O nu, nu aici! Căci aceast pământ nelocuit nu a fost casa mea
Nu a fost niciodată duhul casei mele.

Tiutchev a tratat Rusia şi Ortodoxia ca şi un fel de problemă intelectuală, ca şi un tip ideal. Fără să fie asemenea lui Homaikov, nu putea spune că Ortodoxia a fost viaţa lui. Este cât se poate de greu să facem vreo legătură între imperialismul lui ortodox şi inuiţia cosmică inegenioasă care a fost sursa inspiraţi slujirii sale. În aceasta constă distincţia profundă şi de nedepăşit între Tiutchev şi primii slavofili. Ideea Imperiului nu a jucat un rol esenţial în viziunea lui Kirevsky sau Homiakov. În loc, ei au tins să sucumbe ispita opusă – ca „a exaltării unui absenţe a puterii.” Lor le era propriu contrastul duhovnicesc vivid dintre Orient şi Occident, care a fost foarte puţin vizualizat de Tiutchev. Aprecierile lui ale Orientului au fost un fel de duh tipic negativ al romantismului reacţionar. El vorbea de Revoluţie în termenii lui De Maistre şi Saint Simeon. Fără nici o îndoială nu poate exista nici un fel de dispută referitoare la plagiat. Este mai mult un fel de înrudire tipică a unui anumit fel de receptivitate mentală. Tiutchev a vorbit de orient dintr-o perspectivă vie şi uimitoare. El a fost incapabil de a crea o imagine vie pentru Rusia, indiferent cât de senzitiv a fost el faţă de iubirea lui tainică. „Împărăţia ortodoxă,” „moştenirea ei din anticul Bizanţ,” peisajul rusesc – toate acestea l-au împiedicat din a realiza ortodoxia ca ştim o cale a Adevărului. Înseşi termenul „universal” el l-a interpretat în sensul unei extensiuni geografice. Tocmai pentru acest motiv el s-a împotmolit involuntar în aceiaşi ispită de care el plin de indignare a acuzat Occidentul; adică, crezul în „orice fel de formă,” „ideea unei autorităţi externe mai mari, care a locuit pe pământ sub forma unei instituţii istorice tradiţionale,” după cum a definit la un anumit moment mentalitatea lui Tiutchev.

În acest sens, Tiutchev se aseamănă slavofililor. Ei au fost uniţi de crezul că o comunitate religioasă deplină ar putea fi realizată aici pe pământ, că astfel Rusia s-ar putea pocăi şi s-ar putea purifica, că toate păcatele, viciile şi nelegiurile ei ar putea fi spălate. În timpul anilor 1840, slavofilii erau foarte departe de un optimism roz sau de

idealizarea unui stadiu curent din Rusia. Ei nu ai idealizat nici fără nici un fel de rezervă trecutul Moscovei sau al Bizanţului. Nu am putea spune că ei au fost captivaţi de mesianica „teorie a celei de a Treia Rome.” Rădăcinile mentalităţii lor tradiţionale şi a seninătăţii lor istorice au mers mult mai departe: ei credeau în într-un viitor tainic şi distant, ar putea prinde viaţă o ţară ortodoxă liberată de păcat şi neegiuire. Problema Rusiei şi a Europei a devenit astfel o problemă istorică şi socială, dar aspectul ei religios şi-a pierdut mult din sensul ei. Acest gol inerent din doctrina slavofilă a fost descoperit cât se poate de clar în viziunea istorisofică a lui Dostoevski.

Fără nici un fel d îndoială că există o similaritate precisă între mentalitatea lui Tiutchev şi cea a lui Dostoevski, care iasă în relief în *Jurnalul unui autor*. Ambii scriitori au fost uimiţi de faptul că au fost mult prea acaparaţi de micile şi nesemnificativele lor detalii ale vieţilor lor cotidiene – într-o astfel de măsură, de fapt, ca să justificăm ironica remarcă a unui scriitor contemporan: „pe baza *Jurnalului unui autor,* am putut fi făcuţi să credem că o întreagă generaţie de poeţi, filosofi şi muzicieni s-au stins în Europa, lăsând loc numai unor Marşal MacMahons şi domni Beaconsfield. În nici un caz acest lucru nu s-a datorat îngustimii viziunii. Din contră, o intuiţie profetică l-a făcut capabil pe Dostoevski să discearnă în locuri obişnuite semne simbolice ale unei catastrofe iminente. A fost această previziune acută cea care a distrus ordinea socială şi civilizaţia, un fel de eşec sobru a eforturilor umanităţii de a îşi determina destinul cotidian sau cel zilnic, ceea ce l-a făcut pe Dostoevski să caute noi forme şi condiţiile unui păci prospere şi împăciuitoare. Pe cum atmosfera aşteptării apocaliptice a crescut din ce în ce mai mult în Occident, nădejdea că Rusia ar fi putut să în faţa durerilor a crescut din ce în ce mai mult. Dacă Occidentul ar fi fost pe calea pierzării prin pierderea credinţei, nu este adevărat că Rusia ar fi schimbat totul într-o oază luminoasă în cazul unui „cataclism gigantic”? Atât Tiutchev cât şi Dostoevski au oferit diagnosticul lor cancerului care devora carnea Occidentului ca şi „idee romană.” În acest sens, Dostoevski a fost mai aproape de Tiutchev decât de Hoamikov şi de Kireevski, care amândoi au pus mare accent pe raţionalismul occidental. Pntru a contracara tradiţia Occidentală a unei reunificări forţate, ei au fost protagoniştii unui legământ al iubirii. „Iubirea” a însemnat pentru ei temeilia unei „monarhii universale.” Acest ideal al lui Tiutchev a fost asumat de Dostoevski şi a devenit un fel de noastă a unei lipse de înţelegere profund în perspectiva lui pesimistă generală cu privire la posibilitatea unei „împliniri” finale. Chiar şi termenul „final,” după cum au fost ele angajaţi de ambele şi care au dobândit un sens general. Ambele au fost captivate şi la ambele s-a făcut aluzie de chipul „Constantinopolului nostru.” Destinul, după ambele, a fost legată de problema orientală. Dacă Războiul din Crimea a fost pentru Tiutchev un simbol apocaliptic, „războiul de eliberare” din anii 1877-1878, care în general degradat utopiansimul rus optimsit, ar produs un efect similar ca şi un rezultat simplu al unor idei aprinse. Am putea spune fără nici un fel de exagerare că Tiutchev a fost cheia la Dostoevski în măsura în care anticipaţile lor istorice sunt descoeprite.

Imperialismul ortodox al lui Tiutchev, ne oferă un exemplu vivid al dificultăţilor întâlnite de gândirea istporică şi filosofice în procesul „duhului” şi a „politicii” acelor vremuri. Problema primară a gândirii filosofice şi acelei naţionale a evoluat dureros ca şi un fel de problemă a idealurilor culturale şi nu ca una a unei corelaţii empirice a unor realităţi istorice deja stabilite. Renunţarea la setea de triumf istoric a fost scontată cu mari sacrificii. Totuşi, numai prin renunţarea la aceste vise milenare a devenit posibil să prezentăm „ideea” în puritatea sa, ca şi un fel de „cercetare” care nu şi-ar putea niciodată

găsii împlinirea în istoria empirică. Tiutchev a fost asaltat de îndoieli referitoare la realizarea iminentă a misiunii predestinate a Rusiei. Totuşi, el a fost incapabil să se ridice la o concepţie eshatologică a evenimentelor, care, dincolo de a deprecia valoarea istoriei umane, nu au făcut decât să îl realinieze la sfera proprie a perspectivei religioase a progresului din univers. Tiutchev a posedat destul de multă tărie de caracter, totuşi, ca să îşi condamne propria judecată. Chiar şi în timpul tinereţii sale, când se afla în Munich pentru nişte dezbateri cu Schelling, el a etichetat ca fiind „imposibil" încercarea acestuia din urmă să „dovedească" adevărul revelaţiei creştine prin „intelect." „Filosofia catehismului este singura filosofie compatibilă cu creştinismul," a spus Tiutchev. „Trebuie să credem al fel ca şi Apostolul Pavel şi ca şi Blaisse Pascal şi să ne plecând genunchii în faţa contradicţiei crucii sau altcumva ar trebuie să negăm toate." Orice încercare de a „dovedii" credinţa ne duce la negaţie şi este în sine un fel d negaţie. Totuşi, nu sunt acestea un fel d negaţie parţială – această încercare de a înlocui credinţa cu o împlinire umană? Nu s-a minţit Tiutchev pe sine profetizând venirea „finală" a unei reprobabile „împărăţii ortodoxe" deasupra şi mai presus de „contradicţiile Crucii"?

Tradus din rusă de
E. M. Zveginţev

CALEA RELIGIOASĂ TORTURANTĂ A LUI GOGOL

Gogol a simţit problematica religioasă a culturii cu mare acurateţe. Este foarte greu să diferenţiem între calea sa artistică şi destinul lui personal. În orice caz, Gogol, ocupă un loc cât se poate de distinctiv între contemporanii lui mai tineri şi mai vârstnici. Ca şi scriitor el a fost concomitent progresiv şi retrograd. Din lucrările lui au izbugnit noi tendinţe şi nu numai din literatura sa. Munca sa creativă posedă o calitate profetică. Dar el încă rămâne o parte din epoca care l-a precedat. Înapoierea lui duhovnicească sau arhaismul său este un element al soartei lui tragice.

Tendinţele filosofice ale epocii lui Gogol nu l-au afectat, decât numai prin artă. „Dezbaterile" contemporanilor lui, toate acele dispute referitoare la principiile europene şi la cele „slave" între „vechii şi noii credincioşi," slave şi europene, i se păreau un fel de neînţelegere totală. „Toţi vorbesc despre aceleaşi aspecte variate ale aceluiaşi lucru, fără să îşi dea seama că ei argumentează unii faţă de alţii şi fără să repete nimic unii altora." Gogol s-a amestecat din ce în ce mai mult în compania slavofililor, dar el peronal nu era unul din ei. Cu o acurateţe mai mare el ar putea fi considerat un occidentalizator. El nu a iubit acelaşi Occident şi nici nu a simţit acelaşi fel de iubire faţă de el, la fel ca şi occidentalizatorii contemporani ruşi. Totuşi, viziunea lui duhovnicească şi perspectiva lui asupra lumii în general l-a făcut să fie o parte din Occident. Încă timpuriu în viaţa sa el a căzut sub sfera de influenţă occidentală şi din câte se pare a rămas acolo. În realitate, Occidentul a fost tot ceea ce ştia el – despre Rusia el a visat enorm de mult. Gogol ştia mai multe despre ceea ce Rusia ar fi trebuit să fie şi ceea ce ar fi văzut el în ea, mai mult decât ceea ce a fost Rusia în realitate ca şi fapt.

În tinereţea sa, Gogol a experimentat ispita romantismului german şi a găsit cât se poate de congenital să lucreze într-un duh romantic. El stăpânea destul de bine problematica creativă a romantismului într-un fel care nu a fost imitativ şi nici simplu literar, înserat intim în experimentul roman. În viaţa sa lăuntrică acesta a fost un stadiu intim şi revoluţionator. Plin de o seriozitate creativă el a trăit şi a experimentat profund toate motivele demonologice ale romanticilor şi le-a reîncarnat în chipuri plin de sens. Putem simţi tăria acestei convingeri şi acuitatea experienţei sale personale – lumea stă la atitudinea unor forţe ale răului, a unor obsesii întunecate şi a vicleniei. De aici a rezultat

prima sa frică religioasă deşteptată – o fobie deplină şi nu numai un tremurat sau reverenţă. Tânărul Gogol şi-a trăit viaţa sa religioasă într-o lume magică, derizorie şi fermecată, plină de viziuni ciudate în taina unor patimi întunecate. „O lipsă de sensibilitate mortificatoare faţă de viaţă în general" a fost descoperită subsecvent pentru el. El a portretizat feţe perfecte, arestate, congelate, imobile – nu feţe, cât măşti (Rozanov a observat că un portret realizat de Gogol este întotdeauna static). S-a remarcat cât se poate de bine că lumea de jos este un semn al morţii, *sub specie mortis.*

Romantismul a suplinit prima sa ispită utopică: ispita unei puteri creatoare a artei – şi mai apoi prima lui lipsă de deziluzie: arta se dovedeşte a fi ambiguă şi prin urmare impotentă. „Ideaslimul magic" este cât se poate de seductiv şi cu o faţă dublă:

„fiul meu, ai fi uimit, al teribila putere a diavolului. El încearcă să pătrundă în toate: în faptele noastre, în gândurile noastre şi chiar în inspiraţia artistului. Voinţa lui inenumerabilă ar fi un sacrificiu al acestui duh al infernului care se sălăşluieşte invizibil, fără de formă pe pământ. Acesta este duhul întunecat care răsuflă în noi chiar şi în momentele celor mai curate şi mai sfinte meditaţii."

Gogol a reţinut această frică pe tot parcursul vieţii sale, chiar şi până în amurgul morţii sale. „Leagă-l din nou pe Satan cu tainica putere a crucii ce nu poate fi cuprinsă."

Experimentul romantic este format întotdeauna în mijlocul antitezelor şi al tensiunilor: spontaneitate şi reflecţie, „conciliaritate" şi voinţă individuală, reconciliere şi protest, pace şi nelinişte. Romantismul este în întregime amestecat în acest joc dialectic. În romantismul rus tema reconcilierii este mult mai puternic exprimată; motive „organice" predomină asupra celor „critice." În măsura în care acest fenomen romantic trebuie să spunem că acest lucru a fost cât se poate de clară în jurul slavofilismului. Numai câţiva au arătat nelinişte, numai câtorva le-a fost dat o ureche apocaliptică cu care să asculte. Lermontov a fost o astfel de persoană şi munca lui creativă. Această ascultare apocaliptică a fost cât se poate de puternică în Gogol.

Romantismul însuşi nu oferă nici un fel de ieşire religioasă. O întoarcere la Biserică dimpreună cu calea către „renunţarea religioasă" este necesară, căci în sine romantismul este numai o cale imaginară şi falsă. Tânărul Gogol a avut un fel de viziune religioasă despre lume compusă din umanism, agitaţie romantică, sensibilitate şi sentiment. Cu o excepţie estetică, el nu a simţit nici un fel de realitate în Biserica timpurilor sale. „Am ajuns la Hristos mai mult pe o cale protestantă decât pe una catolică," scria mai târziu Şevrirev. „O analiză a sufletului uman într-un fel pe care nimeni nu l-a mai explicat prin faptul că L-am întâlnit pe Hristos, fiind mai întâi uimit de această înţelepciune umană şi de o cunoaştere de care nu a mai auzit nimeni a sufletului şi apoi plecându-ne în faţa dumnezeirii Sale." Din nou, în *Mărturisirile unui autor* putem citii:

„încă de atunci, omul şi sufletul său au devenit mai mult decât oricând subiectul observării... Mi-am întors atenţia în spre descoperirea legilor veşnice prin care fiecare om şi toată umanitatea se mişcă. Cărţile făcătorilor de lege, acelor care cunosc sufletul, a celor care observă trăsăturile naturii umane, au devenit lectura mea. Am fost preocupat de toate – ori de câte ori oamenii şi sufletele lor şi-au găsit expresie, de la mărturiile laicilor, la mărturiilor unor anahoreţi sau eremiţi. Fără nici un fel de sensibilitate, fără să ştie cum, am călătorit pe această cale şi am ajuns la Hristos. În El am văzut cheia la sufletul uman şi am realizat că nimeni din cei care au cunoscut sufletul nu au ajuns la culmea înţelegerii duhovniceşti pe care se întemeiază."

Accepţiunea este cât se poate de caracteristică: Gogol a călătorul pe calea umanismului pietist. Astfel el a rămas o parte din epoca alexandrină. Strict vorbind, el nu numai că a citit cărţile „celor care cunoşteau sufletul" şi a „celor care studiau sufletul", ci el a insistat cu privire la el. În orice caz, el a citit Biblia şi a devenit familiar cu lectura ei ca şi cu o carte apocaliptică şi ca şi una profetică. Chiar şi stilul lui a devenit afectat de solemnitatea Biblică.

„deschide cărţile Vechiului Testament. Acolo vei găsii toate evenimentele contemporane, vei vedea clar ziua în acera acel eveniment a eşuat în ochii Domnului şi cât de uimitoare este judecata exprimată în ea atât de deschis încât prezentul v-a tremura."

Acest lucru a fost pus în legătură cu lirica poeticii ruseşti, în care a detectat ceva profetic. „Cadenţa poveştilor noştii este biblică," căci o „nouă împărăţie" se apropie deja de Rusia.

Impresiile acestei perioade romane s-au dovedit decisive pentru dezvoltarea duhovnicească a lui Gogol. „Am adunat şi am înmagazinat în sufletul meu tot ceea ce era nevoie. Roma, ca şi un loc sfânt, ca şi martoră a unor lucruri minunate, acţionată asupra mea şi locuieşte în mine veşnic." Este dincolo de orice interes să ştim dacă prinţesa Zinaida Volkonskaia şi fraţii polonezi al Ordinului Învierii au încercat sau nu au încercat să în întoarcă pe Gogol de la catolicism. Gogol nu a luat în considere niciodată „schimbarea rânduielilor religiei sale," tocmai fiindcă în acele momente nu a văzut nici un fel de diferenţă între confesiuni.

„Din moment ce religia noastră şi catolicismul sunt una, nu există nici un motiv să schimbăm una pentru alta. Este adevărat, fiecare se înştiinţează de unul şi acelaşi Mântuitor, de una şi aceiaşi Înţelepciunea dumnezeiască, care la un anumit moment a vizitat pământul nostru şi de dragul nostru a îndurat smerirea ultimă, cu scopul de a ridica sufletul şi a îl direcţiona spre ceruri."

Dintre conversonaţionaliştii lui romani el a învăţat mai mult de dogma romană. El a auzit şi de „afacerile slave." Gogol s-a întâlnit cu Mickiewicz. Am putea presupune că fraţii polonezi i-au spus lui Gogol de munca congregaţie sau a ordinului lor şi de mesianismul polonez – el a creat aşa zisul „apostolat al adevărului" sau programul acţiunii religioase.

Aceasta a fost prima introducere a lui Gogol în domeniul creştinismului contemporan social. Experienţele estetice nu pot fi martore depline pentru aceşti ani în experimentul religios al lui Gogol. În conştiinţa sa, motivele sociale sunt exprimate destul de deschis – o dezvoltare deplin înţeleasă care a oferit un fond istoric. În acest sens este caracteristică Roma lui Gogol: „o împărăţie înspăimântătoare de cuvinte în loc de fapte." Dezolaţia ei universală derivă din necredinţă. „Sfintele chipuri au fost scoase din catedrală şi catedrala nu a mai fost o catedrală. Liliecii şi duhurile necurate locuiesc în ea." În altă ordine de idei există o aluzie la recuperarea religioasă reală. Prietenii intimi ai lui Gogol (familia Vielgosrski, Smirnova şi alţii) au fost legaţi de cercurile catolice din Paris. Smirnova a fost captivată de predicile lui Lacordaire şi Ravignan şi în anii 1830 şi ea s-a alăturat cercului Svchina. Aceasta a fost o nouă sursă de contact cu catolicismul social. În timp ce se afla în Roma Gogol l-a citit pe Silvio Peliko cu lucrarea sa *Despre datoriile omului* [*Dei doveri degli uomini*], care a fost remarcată simpatetic în ziarele ruseşti. Pentru Gogol a fost destul o notă. Impresionabilitatea lui genială a arătat cât se poate de mult acest aluzii şi a creat pentru ele o legendă agreabilă. În cele din urmă, el era un poet. Trebuie să ţinem cont că preotul a introdus versiunea ultimă a *Sufletelor moarte* „cu note supracatolice"

care combină trăsături personale ale părintelui Matei. Aceasta ilustrează tăria influenţelor „catolice” ale lui Gogol.

În timpul anilor şederii lui la Roma el a procedat în acest fel. „Se cuvine să îţi alegi un ceas liber pentru ocupaţiile voastre duhovniceşti, care pot slujii ca şi funcţie a zilelor voastre. Imediat după ceai sau cafea ar fi cel mai bine, astfel ca apetitul vostru să nu fie zadarnic.” El a sfătuit-o pe Smirnova să citească prin pasajele din Bossuet *Opere filosofice* şi a cerut să fie căutată *Summa theologica* a lui Toma de Aquino, dacă ea ar fi fost tradusă în franceză.

Concomitent, el citea traducerile ruseşti ale sfinţilor părinţi şi *Suplimentele din Moscova.* Este destul de ciudat că în timp ce lucra la *Meditaţii la Sfânta Liturghie* în Paris 1842 şi 1843 el nu a folosit numai texte slave, ci şi textul latin al lui Goar, evident în locul limbii greceşti. Celebra carte de Dimitrevski a slujit ca şi bază pentru exegeza sa. Gogol a cerut să i se trimită *Areopagitica.* Aceste detalii sunt destul de revelatoare. Stilul lui Gogol s-a format într-un fel Occidental şi pe măsură ce el citea pe sfinţii părinţi şi deprinderile lui duhovniceşti au fost deja stabilite. Motivele patristice sau fost practic pur şi simplu amestecate ca şi într-o fabrică. În acele vremuri el îl citea pe Ioan Hrisostom, Efrem Sirul, Maxim Mărturisitorul *Despre iubire,* toată *Filocalia* (în traducerile lui Paisie) şi pe Tihon de Zadonsk (a se vedea extrasele din Sfinţii Părinţi). Nu este clar de ce a cerut el să fie trimise predicile lui Ştefan Iavorski intitulate sugestiv *Trompetele Cuvintelor* [*Trudy slov*] şi *Sabia duhovnicească* [*Mech dsuklhovny*] de Lazăr Baranovici şi *Căutările* [Rozysk] lui Dimitrie de Rostov şi nici nu e clar dacă el le-a primit. Între autorii ruşi contemporani, putem citii predicile lui Inochentie şi Iacob Vercherkov, la fel ca şi articolele anonime *Lectura creştină.*

Încă din tinereţe Gogol a fost convins că a fost ales, chemat şi predestinat – existenţa lui însemna ceva, iar el credea că are de îndeplinit o faptă mare şi specială. Acest fel de percepţie de sine a caracterizat toată generaţia şi chiar şi toată epoca romantică-sentimentală. A fost un aliat destul de complex. Cu timpul simţul destinului a devenit la el o obsesie, o seducţie a mândriei. „În faţa mea scrie o persoană invizibilă cu un puternic sceptru.” El a fost convins că a fost chemat să mărturisească şi să înveţe. „Prin urmare o putere mai mare a investit cuvântul meu.” Convins de sensul special al existenţei şi al exemplului lui personal, el s-a justificat pe sine în faţa criticilor arătându-şi sinele său lăuntric şi reamintindu-le lor că „totuşi, eu nu sunt un monah ci un scriitor.” Mai apoi el a adăugat că „nu cred că v-a încerca cineva să îmi descopere public că aspir să fiu mai bun decât sunt şi nu găsesc greu să mă înştiinţez în faţa tuturor de setea de a fi aprins cu o dorinţă de desăvârşire.”

Gogol a avut o teorie destul de periculoasă a rugăciunii:

„Cum poate cunoaşte cineva voinţa lui Dumnezeu? Trebuie să intrăm cu nişte ochi pătrunzători în noi înşine şi să ne căutăm pe noi înşine. Care dintre abilităţile noastre oferite la naştere este mai înaltă şi mai nobilă decât restul celorlalte? Cu aceste abilităţi trebuie să găsim toate muncile, căci astfel de munci sunt dorinţa lui Dumnezeu – astfel ele nu ne for fi date nouă. Astfel, creând ca aceste abilităţi să ne fie deşteptate, cerem cele ce sunt în conformitate cu voinţa Sa şi prin urmare rugăciunea noastră v-a fi auzită direct. Rugăciunea trebuie să vină din toate puterile sufletului. Dacă o astfel de intensitate deschisă este ţinută mai multe minute pe zii, după o săptămână sau două vei vedea fără nici un fel de greşeală efectul ei. În spre sfârşitul zilei prin rugăciune mai multe lucruri vor devenii aparente... apoi, răspunsurile la întrebări vor decurge direct de la Dumnezeu şi

frumuseţea lor v-a fi într-un astfel de fel că toată fiinţa v-a fi transfigurată fără nici un fel de răpire.”

Evident., Gogol a practicat o astfel de rugăciune. Astfel este cu greu surprinzător dacă el a ataşat o calitate fără de păcătuire scrierilor sale şi a putut vedea o revelaţie mai mare în ele. Didacticismul lui persistent şi insolenţa lui cuviincioasă, totuşi, au iritat destul de mult pe cei mai apropiaţi prieteni ai lui. Există un simţ excesiv ciudat în felul lui de a îşi alege cuvintele şi modul de a întrebuinţa o frază atunci când vorbea de lucrările lui. „Compatrioţi, că iubesc şi vă iubesc cu o iubire inepuizabilă, care mi-a fost dată mie de Dumnezeu.”

Gogol a avut de străbătut o cale religioasă dificilă, una ale cărei îndoieli şi trăsături nu au fost niciodată explicate şi care sunt cu greu explicabile. De mai multe ori el s-a frânt în convulsii religioase. Lui i-au apărut viziuni teribile în faţa sa şi el leşina lăuntric. „Fără nici o mască diavolul conduce lumea.” Aşa era teribila lui viziune! „Toată structura muritoare geme. O acele, mari şi gigantice creşteri şi fructe, rădăcinile prin care am semănat viaţă fără să putem prevedea viitorul sau să detectăm lucrurile înspăimântătoare care s-ar putea ridica din ele.” Experienţa lui Grigorie a conţinut fără nici un fel de îndoială anumite calităţi ale unei nelinişti antice, un reflex nesănătos penitenţial excesiv. Unicitatea lui constă tocmai în combinaţia acestuia ascetism acut cu o voinţă cât se poate de insistentă pentru acţiune socială.

În aceasta constă tot sensul acestei cărţi fatale *Pasaje alese dintr-o corespondenţă cu prietenii.* După cum a insistat Gogol în lucrarea sa *Mărturia unui autor,* el a voit „să vorbească de unele lucruri pe care a trebuit să le dovedesc în persoanele eroilor descoperiţi în munca de naraţie” (adică a doua parte din *Suflete moarte*). Gogol a voit să repotretizeze Rusia „renăscută” şi redeşteptată. După cum a conceput-o el, în mod sigur acestea nu au fost inteţionate de a fi simple poveşti, ci mai mult un fel de „poem.” A fost intenţionat de a fi „un poem beneficial pentru suflet” şi din câte se pare *Paginile selectate* sunt un fel de prefaţă ideologică la acest „poem.” Numai printr-o neînţelegere extremă ar fi posibil să vedem o carte ca şi o predică pentru desăvârşire şi mântuire personală. În realitate a fost un program al unui creştinism social. Gerşenzon a fost aparent primul care a recunoscut acest fapt. „Probabil nici o altă lucrare în rusă nu este atât de mult şi deplin, până la ultimile nuanţe de gândire şi reflecţie, umplută de un duh social.” El a remarcat modul neaşteptat în care Gogol a combinat patosul moral cu cel mai extrem şi mai minuţios utilitarism. „O bucurie lipsită de ţel de a vieţui nu a existat pentru Gogol... Gândirea lui este tipic practică şi utilitariană, tocmai într-un sens social.” Categoria primară a lui Gogol constă în slujire [*slujba*], nu însemna că niciodată un rezumat la slujire [*slujenie*].

„Nu, pentru voi la fel ca şi pentru mine, uşile unei camere aşteptate de mult sunt închise. Mănăstirea voastră este Rusia! Cultivaţi-vă gândurile voastre în veşminte monahale şi mortificaţi-vă deplin – dar numai pentru voi înşivă, nu şi pentru ea. Păşiţi înainte şi oferiţi-vă pntru ea. Ea îşi cheamă acum fii mai tare decât oricând. Deja sufletul ei doare şi ea cheamă o vindecare pentru doctoriile ei duhovniceşti.”

Cu mult mai puţin putea găsii Gogol viaţa contemporană mulţumitoare; cu mult mai puţin putea el fi mulţumit cu ordinea existentă şi cu aranjamentele. El a fost în întregime posedat de patosul renovării, el a avut un fel de nelinişte apocaliptică, o sete de acţiune imediată. „Pământul este deja pe foc cu o putere de necuprins.” Tocmai fiindcă ea s-a simţit atât de ciudat asupra condiţiei existente a Rusiei, el a insistat că „oricine nu slujeşte

trebuie să intre în slujire şi să îşi realizeze datoria lui, la fel ca şi un om care a luat cu sine o cuprindere, căci astfel nu poţi mântui nici una." Cartea lui Gogol este interesată de la un capăt la altul cu bunătatea socială – este o utopie a unei sfinte împărăţii.

„Totuşi dintre noi care ne aflăm pe corabie trebuie să ne ducem la îndeplinire datoriile, slujirea, ca să ne putem scoate din vârtej, privind întotdeauna la Împăratul cel Ceresc. Toţi dintre noi trebuie să slujim, nu cum am slujit în Rusia de mai înainte, ci la fel ca şi în noua împărăţie cerească, al cărei cap este Hristos."

Expresia „Rusia de mai înainte" este cât se poate de caracteristică. Gogol a ajuns să se vadă pe sine ca şi o parte dintr-o „altă lume," ca şi una care exista, la un nivel teocratic. Nu este oare această percepţie a sa în acord cu duhul „alianţei" şi nu este oare ideologia lui din epoca alexandrină un fel de consimţire din partea *Sufletelor moarte* susţinută în întregime în acest stil:

„începând de mâine voi oferii o copie a acestei cronici ruseşti pentru toate departamentele din biroul provincial şi în adăugire trei sau patru clasici, o copie a întregii cronici ruseşti, cei mai cunoscuţi poeţi ai lumii şi cronicile credincioase ale vieţilor noastre."

Mai mult, faptul că utopia socio-religioasă a lui Gogol ne permite stadiul de a supra-umbrii Biserica şi de a oferii o in iniţiativă creativă laicilor din moment ce „slujirea lor," mai mult decât ierarhia sau clericii, îi leagă de duhul alexandrin. „Autoritatea supremă ar fi un fenomen lipsit de sens dacă nu am simţii că el trebuie să fie chipul lui Dumnezeu pe pământ." Astfel, toată Biblia se dovedeşte a fi o carte scrisă despre regi, care trebuie pur şi simplu să Îl imite pe Dumnezeu şi să conducă după cum El şi-a condus poporul ales. Un rege este chemat să fie „pe pământ chipul Celui care El este iubire." În toată lumea totul a devenit teribil, există atât de multă suferinţă „că până şi inima nesimţitoare este gata să izbugnească în accese de compasiune şi puterea milostivirii, care nu a existat mai înainte, evocă puterea iubirii, care mai înainte nu a existat." Gogol prezice că într-un fel neaşteptat inima se v-a aprinde.

„Oamenii vor arde de o iubire faţă de toată lumea una care nu a mai cuprins pe nimeni înaintea lor. Ca şi indivizi separaţi, nu putea realiza forma deplină a iubirii reală – căci ea rămâne la nivelul gândurilor şi a ideilor, nu ajunge la cel al faptelor. Ea poate fi făcută real numai în cei în care porunca iubirii faţă de semeni în care am fost adânc înrădăcinaţi. Prin iubirea faţă de semeni în Împărăţia Sa, toţi indivizii din toate clasele sunt chemaţi... făcând-i o parte din trupul său... simţind pentru ei din toată inima... prin compătimire, plângere, rugăciune de zi şi de noapte, prin dobândirea suverană a acelei voci omnipotente a iubirii care singură ar putea vorbii unei umanităţi bolnave."

Încă din 1826, A. A. Ivanov a schiţat un chip utopic similar al unui ţar teocrat. Mai curios este ecoul acestui ideal în meditaţiile lui Vladimir Soloviov la obligaţie teocratice ale ţarului rus: a ierta şi a vindeca cu iubire. Acesta este un sigur simţ al iubirii şi a gândirii temperamentului, sursă care poate fi trasată înapoi la Sfânta Alianţă.

Gogol vorbeşte de marile avantaje duhovniceşti, religioase şi istorice ale Bisericii Orientale: „Biserica reconciliază şi rezolvă toate." Biserica de Răsărit este Biserica viitorului, care „conţine calea sau drumul prin care totul din om v-a fi alăturat într-un imn armonios oferit Fiinţei Supreme." Biserica Occidentală nu este pregătită de această datorie istorică. Vremurile de mai înainte ea putea fi cumva „reconciliată cu Hristos" ca şi o umanitate unilaterală şi ca şi o umanitate incomplet dezvoltată, dara cum datoria este

mult mai complexă. Totuşi, încă dacă Gogol a definit misiunea istorică a Bisericii Răsăritene dintr-un punct de vedere civil:

„Un miracol de care nu am mai auzit poate fi împlinit în faţa tuturor în toată Europa de obligaţie tuturor claselor care sunt obligate una faţă de cealaltă, fără să alterăm nici un lucru din Stat, oferind astfel căutarea Rusiei de a uimii toată omenirea cu structura armoniasă a aceluiaşi organism care mai înainte a înspăimânta-o."

Se pare că până acum Biserica s-a ascuns „ca şi o femeie fecioară," dar ea a fost creată pentru a fi purtătoare de viaţă.

Cât de caracteristice sunt injuncţiile lui Gogol „faţă de soţia unui guvernator provincial" şi către „un burghez rus" ca să îşi asume responsabilitatea cu percepţii. „El le-a descoperit destul de frecvent adevăruri pentru ei faţă de care suflete lor tremură."

„Luaţi preotul cu voi în tot locul, indiferent dacă lucraţi. Lăsaţi-l să fie cu voi în tot locul, mai ales ca şi asistent.. luaţi scrierile lui Hrisostom şi le citiţi cu parohul vostru, cu un stilou în mână.."

Din nou, toate acestea sunt depline faţă de ţinerea de duhul unei „slujiri combinate". Nu este deloc surprinzător că toţi oamenii din duhul şi stilul alexandrin i-au plăcut de cartea lui Gogol, oameni cum ar fi Smirnova („sufletul meu a fost iluminat de tine") şi de Sturza („conversaţiile noastre în Roma sunt reflectate ca într-o oglindă"). Părintele Matei, Ignatie Briancinov, Grigorie Postnikov şi Inochentie, l-au detestat toţi categoric. Prin faptul că l-au educat pe Gogol pentru „mândrie" ei au voit să exprime mai mult duhul acestui activism utopic şi nu fără nici un fel de motive a văzut Aksakov o influenţă externă şi un rău în această carte. S-a remarcat pe bună dreptate că cartea conţine mai multă moralitate şi moralism decât credinţă sau simţ bisericesc. *Inspectorul general* este scrisă în acelaşi stil, dimpreună cu alegoriile lui morale [sau „oraşul nostru duhovnicesc," „comoara duhurilor noastre" etc].

Gogol a rămas întotdeauna în cercul unui pietism vag şi cartea sa referitoare la liturghie nu constituie o excepţie faţă de ceastă afirmaţie. Conţinutul şi simbolismul dogmatic sunt ambele împrumutate de la Dmitrievski şi parţial de la *Noua tablă de porunci* [*Novaia skrizhal*]. Gogol a contribuit numai ca şi stil la o sinceritate şi o mişcare liberă. „Liturghia este o repetiţie veşnică a marelui fapt [*pogvig*] realizat pentru noi... În ea poate fi auzit sărutul gentil al unui frate..." Caracteristic, în acelaşi timp el a scris *Pasajele selectate* de Gogol întotdeauna şi în tot locul accentuând semnificaţia psihologică a chipului lui Hristos, „care singur mai presus de toate a trăit pe pământ descoperindu-se pe sine ca posedând o cunoaştere deplină a sufletului uman."

Există un alt curent în *Pasajele selectate,* un curent al unui „creştinism autentic social", care cel mai multe iese în evidenţă în celebrul fragment „Paştele strălucitor" [*Svetoloe Voskresenie*]: „creştini! Se pare că ei l-au scop de Hristos în stradă, între leproşi şi bolnavi, în loc să îl invite în case, sub acoperişurile lor – şi ei se cred creştini!" Accentul pe diminuarea frăţietăţii în secolul al XIX-lea este cât se poate de caracteristic. „Săracul secolului al secolului al XIX-lea a uitit că în aceste vremuri nimeni nu mai poate fi josnic sau deplorabil , ci toţi sunt fraţii aceleiaşi familii, toţi poată numele de frate." Modelele occidentalizatorilor sunt mai bine numite aici decât cele ale slavofililor (deşi Gogol poate remarca că „temelia frăţietăţii lui Hristos există în natura noastră slavă," în alte fraze similare). Putem auzii clar ecourile lui Lammenais şi *Cuvintele unui credincios.* Caracterizările lui Gogol ale cerinţelor şi nevoinţelor „secolului al XIX-lea" sunt cât se poate de tipice:

„apoi noi îmbrăţişăm toată umanitatea considerând-i pe toţi fraţi lucru care devine un vis înfăptuit al tinerilor... atunci când mai toţi visează cum să transfigureze umanitatea... atunci când pe jumătate am devenit conştienţi că numai creştinismul are puterea de a aduce în prim plan pe tineri... atunci când ei au început să spune că totul este în comun, atât case cât şi pământuri...”

Gogol vorbeşte de „frăţietate” în schemele lui largi de referinţă, plângându-se că acest sentiment pentru un fel de frăţietate vitală nu a fost cuprins. În altă ordine de idei, numai iubindu-se semenul îl putem iubii pe Dumnezeu. „Este greu să Îl iubim pe cel pe care nimeni nu L-a văzut vreodată. Numai Hristos a fost cel care a dus şi ne-a anunţat taina că prin iubirea frăţească primim iubire filială de la Dumnezeu... Mergeţi în lume şi mai întâi dobândi-ţi iubire pentru fraţi.” Accentul deplin cade pe cuvântul „primii.” Acest cuvânt simplu este plasat cu un accent patetic.

Nişte trăsături diverse sunt încrucişate şi amestecate în cartea lui Gogol şi în ea nu există nici un fel de unitate deplină. Totuşi, pentru interesul social şi pentru direcţia voinţei sale acestea rămân nealterate. Înseşi planul central al cărţii a reprezentat o discrepanţă fatală. El s-a străduit să aducă totul în relief ca purtând o „datoria duhovnicească.” „Datoria mea este sufletul şi munca îndurătoare a vieţii.” Faptul că el a fost cel mai puţin dintre toate un psihologist şi a faptul că fost incapabil să dobândească temelii psihologice este un alt element al complotului acestei drame creative. În loc de o analiză psihologică, se ajunge la raţionamente şi la moralizare. Apolon Grigorev a accentuat că Gogol este un om de acţiune.

În *Mărturisirea unui autor* Gogol a explicat că *Pasajele selectate* sunt „mărturisirile unui om care şi-a petrecut câţiva ani în sinea sa.” Totuşi, experimentul lui lăuntric a fost confuz şi a constituit principala lui slăbiciune. Acest fapt se leagă de criza sa religioasă a ultimilor săi ani. Singura cale de ieşire a fost renunţarea la utopiile lui sociale şi un fel de intrare artistică genuină în sine. „Întoarcere în spre viaţa ta lăuntrică,” îl sfătuia părintele Matei. Mai apoi în viaţă Gogol a trecut printr-o schimbare lăuntrică care a fost foarte importantă pentru el. În munca sa creativă el nu a putut să treacă prin nici un fel de schimbare. Versiunea sa finală la *Suflete moarte* a rămas ascunsă în acelaşi pietism fatal la fel ca şi mai înainte. Aceasta a fost ruina sa ultimă.

Gogol nu a avut nici un fel de influenţă directă asupra istoriei dezvoltărilor religioase. El a rămas pe margine, fără să se solidarizeze cu temele şi interesele generaţiei sale şi cu dezbaterile lui psihologice. Numai după o jumătate de secol mai apoi a fost recunoscut ca şi un învăţător religios; numai în epoca neo-romantismului rus au fost motivele lui religioase şi cel romantice au prins viaţă. S

În contemporaneitate, premoniţiile şi alarma sa de urcuş social şi dezordine l-au separat şi l-au înstrăinat de slavofili. El a trăit prea mult în Occident şi în timpul „anilor lui sociali,” anii utopiilor şi ai premoniţiilor, pe punctul unei explozii. Cât de tipic a fost tremuratul lui apocaliptic contagios cu „calculele” proiectelor lui utopice. A fost tipic şi pentru pietism (a se compara cu Zhukovski). Gogol a exprimat ispita părţii utopice a problematicii culturale creştine, cu pericolele şi discontinuităţile ei. Scrierile lui au fost, parţial, un fel de opunere lăuntrică la un fel de complacenţă pronunţat patriarhală care se găsea în slavofilii individuali.

Tradusă din rusă de
Robert L. Nichols

DOSTOEVSKI ŞI EUROPA

Note de la un editor bulgar (1922)

[Studiul prezent este luat din peniţa tânărului cărturar rus G. V. Florovsky, instructorul de mai înainte la Universitatea din Novorossisk în Odessa. Este o versiune revizuită a unei lucrări citite la ceremoniile legate de Societatea Slavă din Bulgaria şi de Societatea Scriitorilor şi a Jurnaliştilor Bulgari pe data de 13 noiembrie 1921 pentru a comemora a o suta aniversare de la naşterea marelui scriitor F. M. Dostoevski. Autorul şi-a intitulat lucrarea sa „Dostoevski şi Europa", dar la fel de bine ar fi putut-o numii „Rusia şi Europa," temă care mai înainte de război ar fi putut să îi preocupe numai pe aşa numiţii slavofili ruşi – am putea menţiona aici binecunoscuta lucrare a lui Danilevski, „Rusia şi Europa." Astăzi această temă suscită interesul nu numai la un mare număr de gânditori ruşi, ci şi la gânditorii Europei occidentali şi la istoricii ai culturii. Interesul neobişnuit al mult prea discutatei cărţi a germanului Oswald Spengler, *Declinul occidentului,* care a apărut în treizecişidouă de ediţii într-o perioadă de timp scurtă şi pentru cel de al doilea volum care v-a putea apare în orice zi de acum înainte după o scurtă perioadă de timp şi al doilea volum care poate apare oricând din acest moment, mărturisind în spre faptul că problema culturii europene occidentale şi înlocuirea ei cu o cultură orientală în care Rusia v-a juca principalul ei rol creativ exercitat într-o mare întreprindere a rolurilor de către cultura orientală cu o largă secţiune a inteligenţei europene. Încă din timpul războiului, câţiva scriitori francezi au vorbit şi de estre declinul şi chiar despre căderea culturii occidentale. Mişcare interesantă în gândirea naţională rusă de după război care a fost denumită ca şi „eurasianism" a apărut odată cu această idee a „exodului Orientului," de unde v-a apare viitoare lumină creată de puterile creative ale Rusiei şi ale popoarelor asiatice care sunt mai apropiate de ea. Pentru cititorii jurnalului *Slavinski Glas,* că mişcarea şi-a găsit o expresie clară în colecţia *Exodul către orient,* care a fost publicată în timpul anului 1921 de un grup de tineri cărturari ruşi , dintre care el a fost autorul central.

(A se vedea *Slavianski glas* bk. 1, 1921, secţia: „note literare şi evaluări). Studiul său intitulat Dostoevski şi Rusia a contribuit la întemeierea neo-naţionalism rus pe baza ideilor lui Dostoevski, care în ochii ruşilor de astăzi are statului unui profet biblic. Credem că studiile acestui tânăr cărturar rus sunt instructive pentru societatea noastră, pentru care marea problemă a culturii naţionale a fost redusă la imitaţie oarbă şi la o adopţie externă a căii europene occidentale a căi de vieţuire şi a culturii europene Occidentale despre care profesorii noştii de la universitate au scris cu mult timp în urmă. În termeni generali, societatea noastră trebuie să devină interesată de probleme referitoare la duhul naţional şi de activitatea umană creativă dacă voim să ne aducе contribuţia noastră la comoara culturii europene comune şi prin urmare să justificăm existenţa noastră naţională independentă. O încunoştinţare deplină cu ideile lui Dostoevski ne vor ajuta să devenim interesaţi în problemele fundamentale ale duhului].

Dostoevski şi Rusia

„Noi ruşii," spunea Dostoevski, „avem două ţării de baştină – Rusia noastră şi Europa." Oricât de pasional şi de impulsiv a iubit el prima sa ţară de baştină, el nu a ezitat să admită că Veneţia, Roma, Paris, „întreaga lor istorie," i-au fost mai dragi lui decât Rusia. Nu numai din cauza unor „pomeniri nepreţuite" care se găsesc acolo; nu a fost numai trecutul Europei – „acele părţi fragmentare ale unor sfinte minuni," acele „pietre antice şi străine" – care i-au fost dragi lui Dostoevski. Nu! În visul său muritor despre destinul istoric al poporului *său* el visa numai la ceea ce era „determinativ istoric pentru geniul rus," pentru a contribui la „o reconciliere al contradicţiilor europene," pentru „a arăta" tristeţii europene o cale de ieşire şi făcând aşa „să ajute vechea lume a lui Dumnezeu" – Europa. „Acum ceea ce este deplin rusesc nu ar trebui luat în considere mai întâi şi mai deplin ca şi Europa?" Mai mult, nu există probabil nici o altă figură în literatura rusă care să fi insistat cu atâta forţă şi energie ca şi Dostoevski că Rusia nu este Europa, că ea nu are nevoie să urmeze calea europeană. Nimeni nu a insistat vreodată cu atâta intensitate referitor la totalitatea unor origini diferite ale Rusiei şi ale Europei şi la ignoranţa deplină cu privire la Rusia şi la o anumită parte din Europa. „Pentru Europa," scria Dostoevski, „Rusia este o enigmă şi toate acţiunile ei sunt un fel de enigmă şi aşa v-a fi până la sfârşit." Probabil că cineva v-a inventa un fel de *perpetuum mobile* sau un elixir al vieţii," credea el, „mai înainte ca Orientul să ajungă la adevărul rusesc, la duhul şi la caracterul rusesc şi la direcţia lui." Rusul nu v-a fi niciodată capabil *să devină un european*, iar europenii nu vor accepta niciodată pe ruşi ca fiind ai lor proprii. În ciuda tuturor eforturilor ruseşti, în ciuda copiilor lor asidue şi a imitaţiei, europeni îi vor privii întotdeauna pe ruşi ca şi străini. Mai mult, lui Dostoevski i se părea că dacă Rusia şi-a asumat calea europeană şi se v-a pune să mântuiască Europa prin propriile instrumente – „fie şi sânge" – ea şi-ar pierde identitatea sa, ea v-a înceta să existe ca şi Rusia.

Astfel, pe de o parte, Europa este o doua ţară de baştină şi pe de altă parte noi suntem inerent străini de Europa şi ar trebui să punem această izolare asupra ei. A existat vreo contradicţie între opiniile şi punctele de vedere ale marelui gânditor rus? A oscilat el între soluţii opuse, incapabil să mai discernă ceva între ele? Sau au fost ele curente paralele de gândire care au rămas în mintea lor conştientă fără să fuzioneze într-o sinteză internă, deplină? Cu scopul de a răspunde la această problemă ar fi necesar să alegem destul de aproape ceea ce Dostoevski a voit să spună prin termenul de „Europa."

„Europa” este un termen cu mai multe nuanţe şi sensuri. În sensul ei cel mai larg şi mai expresiv, semnifică totalitatea destinelor şi împlinirilor istorice ale lumii antice greco-romane şi a lumii moderne latino-germanice. Europa este Vigiliu, Eschil, Horaţiu, Platon, Aristotel, Dante, Buonatori şi Rembrandt. Concomitent ea este Sparta şi Atena, Roma antică – atât republica, cât şi monarhia – lupta dintre Papalitate şi Imperiu, între monarhie şi societate. Aici, putem observa natural dar neegal două grupuri eterogene de fenomene: cultura şi modul de viaţă. Ideile „europene” nu au fost, în esenţă, generate şi dezvoltate pe pământ european deşi ele şi-au asumat un chip „european.” Nici Euripide, Goethe sau Ovidiu nu aparţin numai Europei: sensul şi semnificaţia lor constă în faptul că ei sunt *mai presus* de Europa, că apartenenţa lor la Europa este o simplă *coincidenţă.* Măreţia „culturii europene” constă din faptul că este *cultura întregii umanităţi,* că nu este ataşată de nici un fel de natură definită şi că nu este asociată cu nici un fel de epocă definită. Tocmai pentru acest motiv, geniile europene sunt „comparaţii eterne” ale fiecărei fiinţe umane, indiferent unde au fost ele născute, în măsura în care ele sunt *fiinţe umane*. Adevăratul sens al trăsăturilor lor este discernut atunci când originea lor este cumva uitată: aceasta este ceea ce Herzen şi Dostoevski au voit să explice atunci când au menţinut că numai un rus ar fi putut fi un european „adevărat,” un european complet, fiindcă numai el ar fi putut accepta cultura Europei ca fiind o valoare, independentă sau tranzitorie sau una în forme concrete. Această calitate a fiinţei, comună tuturor celor care suntem părţi din umanitate nu este în nici un caz o trăsătură a vieţii europene zilnice: formele istorice în care viaţa politică şi cea socială au fost modelate, activităţile lor zilnice şi cele economice, sunt esenţial limitate la timp şi spaţiu. Ele nu sunt decât fenomene istorice care nu pot fi duplicate sau replicate. Aceasta este numai Europa, ceva unic, ca şi rezultat al unui proces unic, istoric special. O astfel de judecată nu depinde deloc de valorile pe care noi le oferim acestor forme – fie ele bune sau rele, atâta vreme cât ele aparţin unei naţiuni anume.

Astfel că „a fi european” poate însemna două lucruri: la nivelul culturii înseamnă că noi posedăm duhul lui Homer şi Sofocle, Cervantes şi Da Vinci; iar în planul vieţii cotidiene, înseamnă că noi trăim în formele unor vieţi germano-latine, că ne îmbrăcăm sau ne comportăm ca şi în Berlin sau Paris. În primul sens, un european este cineva care simte „trecutul arzător al vieţii” de sub pietrele „antice şi străine,” credinţa pasională în destinul propriu, în adevărul lăuntric al cuiva, în lupta şi cunoştinţa proprie.” În alt sens, [europeanul] este cineva care se aseamănă contemporanilor occidentali în faţă şi în îmbrăcăminte.

Soluţia paradoxului lui Dostoevski şi a Europei stă în distincţia de mai sus. La fel şi aici, trebuie să îl menţionăm pe marele lui predecesor rus – Herzen, care la rândul lui şi el a iubit Europa, cu o iubire filială, mişcătoare; el a iubit-o ca şi pe de doua ţară de baştină şi în acelaşi timp el, lipsit de milă şi plin de grosolănie a înmormântat-o, insistând că în nici un caz nu putem spune că Rusia a fost ca şi Europa şi că ea nu a avut nevoie să urmeze calea europeană şi să îşi croiască propria ei cale specială. Acceptarea ideii europene nu necesită copierea formelor de viaţă europene; căci nu există nici un fel de legătură inseparabilă între cultură şi viaţa zilnică. Cultura europeană poate apare la noile popoare care o pot accepta în orice caz nou care nu este asemănător cu restul vieţii şi care îi este caracteristică numai lui.[13]

[13]Nu pot presupune că Herzen l-a influenţat direct pe Dostoevski. Similaritatea între evaluările şi judecată este prin urmare mult mai semnificativă şi mai pătrunzătoare, în special când luăm în considere viziunile lor

A fost *cultura* europeană cea care a iubit-o şi a preţuit-o cel mai mult Dostoevski? El a fost strâns legat de ea, de amintirea copilăriei şi a tinereţii; de la Schiller şi Balzac, Hoffman şi George Sand, el a deprins interpretarea artistică a vieţii, de la ei el a primit primul impetus al vieţii de a reflecta la mediul înconjurător. În spre sfârşitul vieţii el i-a pomenit cu mare atenţie şi a susţinut plin de bucurie că „noi ne-am implantat în organismul nostru ceea ce ţinea de Europa, ca şi „sângele şi cartea noastră şi restul l-am experimentat şi susţinut cum se cuvine independent." El a remarcat plin de mulţumire că „toate literaturile naţiunilor europene ne sunt native, sunt ale noastre şi au fost arătate în viaţa rusă la fel ca şi în tărâmurile loc native." În remarcabilele lui articole despre literatura rusă în jurnalul *Vremia,* Dostoevski a apărat calitatea nativă [*natsionalnost*] a literaturii ruseşti ulterioare în acele fenomene care au fost şi care sunt descoperite de obicei ca fiind imitative – el a arătat în spre calitatea nativă a byronismului rus, adevăratul caracter rus după cum a fost el tipificat de Onegin şi Pechorin. „Chiar crezi tu," se întreba Dostoevski, „că Marquis Pozzo, Faust şi alţii au fost nefolositori pentru dezvoltarea societăţii ruseşti şi că ei nu ar mai fi de nici un folos?"

În această capacitate a geniului rus, „a răspunde la tot ceea ce este uman şi obişnuit umanităţii ca şi întreg, a primii în sufletul său geniile unor naţii străine „căci noi am implantat în organismul nostru destul de multe din ceea ce împrumutat Europa" ca şi trupul şi sângele nostru şi restul l-am experimentat şi l-am suferit independent, chiar şi în individual european, în ciuda faptului că nu tot ceea ce este real poate fi şi veridic" – în aceasta el a văzut garanţia unui mare viitor rus, garanţia unui culturi pentru toată umanitatea, care s-ar putea baza pe temelii ruseşti şi care ar putea depăşii toate diferenţele tribale şi izolaţiile istorice." „Mai presus de orice," spunea Dostoevski, „este nevoia de a fi drepţi şi a de a căuta numai adevărul." În Occident, „toate naţiunile trăiesc în sine şi pentru sine"; toate naţiunile Europei, „se sârguiesc să îşi găsească un ideal universal în sine, în propriile lui puteri individuale." În acest sens, caracterul rus diferă destul de mult faţă de cel european. „El şi-a dezvoltat o capacitate superioară care este foarte sintetică – o abilitate a unei reconcilieri totale, de a fi una cu umanitatea." Aceasta are instinctul de a realiza tot ceea ce este comun umanităţii. „Aceasta intuieşte instinctiv idiosicrasiile universale ale tuturor naţiunilor şi le armonizează direct, le adaptează la propria lui idee, le găseşte la un loc în propriile lui concluzii şi descoperă cât se poate de frecvent puncte de contact şi înţelegere între cele ce sunt complet opuse, idei „complete" a două naţiuni europene diferite – idei care în ţările lor, din nefericire, nu au găsit mijloacele unei adaptări mutuale şi care probabil nu vor fi niciodată capabile să fie la locul lor." În această lumină a văzut Dostoevski marea semnificaţie a reformelor lui Petru cel Mare: „am văzut că putem fii europeni, nu numai în îmbrăcămite ci şi în ideile pe care le punem în practică." „Pe tot parcursul secolului şi mai mult timp după Petru, am experimentat obişnuinţa cu civilizaţiile umane, împărtăşindu-le istoria şi idealurile lor." „Reforma, toate împlinirile petrine, au constat din aceasta: pe parcursul a unui secol şi jumătate, orizonturile noastre s-au extins într-un fel ne mai întâlnit, într-o experienţă fără de precedent, indiferent dacă ele au fost moderne sau antice." Vechea Rusie pre-petrină

---

monolitice integrale, inerente nu numai în creaţiile organice ale unui duh liber creator. În ansamblu, cu greu am putea găsii o opoziţie între Dostoevski şi Herzen, dar totuşi, asemănarea între ei, se bazează pe o anumită similaritate a presupunerilor iniţiale. Plănuiesc să analizeze problema în detaliu într-un eseu separat. Totuşi, aici mă voi limita la simplul fapt de a arăta că similaritatea apare din acceptarea istoriei unui proces liber, creativ şi care nu este predestinat.

„se pregătea să greşească” – posedând acea valoarea care era *comună întregii umanităţi*, „păstrătoare a adevărului lui Hristos”, dar al Adevărului real, a chipului real hristic care a fost întunecat în alte credinţe şi naţiuni, decişi fiind să îi păstrăm comoara lui, ortodoxia lui, în sine, a ne închide faţă de Europa – adică de umanitate.” Această singularitate schismatică nu trebuie să fie distrusă şi în acest sens „transformarea” a fost de neevitat. Formele în care a luat loc, în care a fost dusă la îndeplinire de Petru, au fost greşite. Ar fi necesar să adoptăm valorile culturii europene, nu a civilizaţiei, adevărurile universal eterne din ele, dar numai în forma lor curată şi nu în forma loc condiţionată istoric. Ele ar trebuii să fie adoptate nu numai ca şi punct de încoronare al ultimelor împliniri ale înţelepciunii umane, ci mai mult ca şi un material care trebuie reasamblat într-o nouă sinteză naţională, într-o nouă cultură independentă şi într-un nou fel al vieţii. În aceste sens, Dostoevski vorbeşte de un final, de finalul epocii petrine. „Reforma petrină, care a ajuns până în zilele noastre, a ajuns în cele din urmă la limitele ei,” scria el. „Nu putem merge mai departe şi nici nu avem unde să mergem; nu există cale, ea a fost bătătorită deplin.” Aceasta nu însemnă deloc că trebuie să ne întoarcem la vechile căi; ceea ce ar fi chiar imposibil; căci nu putem şterge din pomenirea istorică ceea ce a avut loc deja.[14] Faptul problemei este „că într-un anume sens convertirea civilizaţiei europene a fost deja realizată în ţara noastră şi că începe o a doua civilizaţie. În ţara noastră a fost împlinită deja civilizaţia europeană. Am experimentat-o în întregul ei, am luat de la ea tot cea ce putea fi realizat şi acum ne întoarcem liber la pământul nostru natal. 19 februarie a fost un final potrivit pentru perioada petrină a ruperii dintre popor şi intelectuali.[15] Intelectualii şi-au tăiat legăturile lor cu poporul, a experimentat idei profetice, a crescut întru ei, a devenit familiari cu ei şi i-a împropriat şi acum aceştia ar fi trebuit să îi includă „poporul” între ei. Trebuie introduse noi *idei* , forme de „civilizaţie” şi modalităţi de vieţuire şi nu *valori* luate din Europa. Dostoevski a spus că „ideea lui Petru a fost realizată şi noi nu facem nimic altceva decât să ne întoarcem la acelaşi temelii cu ideea unui destin universal care a fost conştient experimentat şi interpretat de către noi.” Am fost puşi să ajungem la om cu un nou cuvânt. „Am fost conduşi la aceiaşi idee,” continuă el, „ de către o civlizaţie, de formele europene exclusive pe care le-am şi respins.” „Noi respingem numai *singura formă de civilizaţie europeană,”* lucru repetat de Dostoevski şi „noi spunem că nu este ceva potrivit pentru noi.” Acesta este motivul pentru care „el a căutat să se pună pe sine pe calea unei comuniuni umile cu poporul,” fiindcă „dreptatea este mai întâi şi mai mult decât orice în om şi nu în aspectele lui externe, seturi de idei sau formule, nu într-o structură istorică îngreuiată şi nu într-un anumit fel de viaţă socială şi civilă.” „Dreptatea trebuie să fie găsită adânc în cunoaşterea de sine şi în încorporarea creativă, în eforturile colective libere ale forţelor naţionale.” Numai atunci ar putea începe viaţa unei culturi sănătoase şi organice în eforturile colective libere ale forţelor naţionale – nu în duhul liber,

[14]Trebuie să remarcăm că această idee a fost foarte apropiată de slavifiloismul timpuriu. Astfel, în „Răspunsul său la A. S. Hoamikov” (1838), Ivan Kirevsky răspunde cât se poate de negativ întrebării: „ar trebui noi să ne ducem la Rusia înapoi şi ar putea ea fi adusă înapoi?” Aici se susţine că „forma *morţii* nu ar avea nici un fel de importanţă.” („Răspuns către A. S. Homiakov,” *Lucrările complete ale lui I. V. Kirevsky,* M. O. Gherşezon, (Moscova 1912), p. 120. În remarcabila sa „Recenzie referitoare la Stadiul Contemporan al Literaturii” (145), Ivan Kirevsky a remarcat că a fost tocmai educaţia europeană – ca şi fructul primar al dezvoltării generale a umanităţii, *rupt din vechiul copac* – care ar trebui să devină mâncarea noii umanităţii, a noului impuls pntru dezvoltare activităţii noastre intelectuale.

[15]19 februarie 1891 este data ţarului eliberator, Alexandru II, când acest a proclamat emanciparea ţăranilor ruşi din robie.

al individualităţii naţionale, ci cel creştin, frăţietatea universală care le include pe toate." „Fie care Rusia să îşi asume respiraţia, fie ca Rusia să aibă ultimul cuvânt al civilizaţiei." Aşa îşi formulează Dostoevski datoria curentă a „relaţiei obligatorii a Rusiei cu Europa, cu umanitatea şi cu sine."

În numele unei relaţii vii, conştiente şi creative cu viaţa, Dostoevski nu a respins Europa, ci mai mult *rusificarea* imitativă a „europeanismului." Ideile Europene, dar nu modul de viaţă european. Ideile *europene* trebuie primite în sufletul rusesc. „Căci spre mirarea Europei, spune el, „clasele noastre de jos, *caftan* şi *ţarvul,* sunt de fapt o construcţie unică – nu doar o temelie, o structură, puternică şi de neclinit, construită timp de secole şi care îşi anunţă singura ei idee puternică, dar care nu a fost dezvoltată deplin."

Noua idee universală nu exclude în nici un fel alte idei universale: ea v-a apare numai ca şi un nucleu al unei sinteze culturale mai largi. Dostoevski a mers şi mai departe: el considera numai că *idea universală rusă* a fost capabilă de a crea o sinteză culturală permanentă. Sinteza viitorului trebuia să fie universală – „pentru toate triburile marii naţiuni ariene." Această afirmaţie arată slujba unică a Rusiei adusă umanităţii: Rusia nu a oferit numai valori individuale, ci mai ales reconcilierea totală a împlinirilor culturii. Aceasta este *datoria ei* şi numai a ei: „datoria noastră... individualitatea şi ţelul nostru în umanitate" este văzut de Dostoevski în faptul că noi „vom devenii slugile tuturor." El remarcă că acest lucru nu este deloc iluminatoriu. Din contră, măreţia noastră constă în acest fapt, fiindcă ea duce la unitatea ultimă a umanităţii. Cel care voieşte să fie mai presus de toţi în împărăţia cerurilor, să fie sluga tuturor. Iată cum interpretez eu destinul rusesc în *forma lui ideală.* Eu vorbesc de mărirea economică, de mărirea sabiei sau a ştiinţei?" Iată c-am ce se întreba Dostoevski în *Adresa către Puşkin.* „Vorbesc numai de frăţietatea oamenilor şi de faptul că inima rusă este probabil mult mai predispusă... la un fel de unitate largă, universală mai mult decât a naţiunilor noastre." „Nu este o caracteristică economică, nu este un astfel de lucru," repetă Dostoevski, „este numai o caracteristică morală şi am putea nega noi că ea lipseşte din populaţia rusească?" „Insist," continuă el, „eu nu încerc să compar poporul rus cu naţiunile occidentale în termenii sferelor lor de glorie economică şi ştiinţifică." A susţine că pământul nostru sărac şi lipsit de organizare nu conţine în sine impulsuri atât de măreţe, până când nu v-a devenii economic şi ştiinţific la fel ca şi occidentul – aceasta este o afirmaţie idioată. Comorile morale fundamentale ale duhului, cel puţin în baza şi esenţa lor, nu depind de puterea economică." Dostoevski susţinea că, din contră, „putem conţine şi purta tăria puterii economice, un duh unificator a toate chiar şi în sărăcia noastră materială şi nu în condiţiile de vieţuire de astăzi, această putere poate fi păstrată şi născută chiar şi în timpul unor îmboldiri ca şi cele realizate după invaziile populaţiilor Batu sau după pogromul Vremurilor Necazurilor, atunci când Rusia a fost mântuită numai de duhul naţional atot-mântuitor." Visul lui Dostoevski a fost Împărăţia lui Dumnezeu, nu a celei pământeşti ci a celei care v-a să vină pe „pământ," a Împărăţiei cerurilor care este în noi, care este construită în duhul omului şi care îl schimbă în interior, în reînnoieşte şi îi regenerează toată viaţa şi relaţiile sociale. Este visul unei culturi religioase universale, când totul este plin de duh, plin de credinţă şi nu de ordinar, nici de nici un fel de sistem social, nu acel *Civitas Dei* stabilit pe pământ. Aici ajungem la punctul primar şi cel mai profund al separaţiei Rusiei de Europa, după cum a fost ea realizată de Dostoevski.

„Roma antică a conceput pentru prima dată idea unităţii lumii," scrie Dostoevski şi „Roma s-a gândit pentru prima dată (sau mai bine spus a crezut pentru prima dată în acest

concept) punându-l în practică sub forma unei monarhii lumeşti.” A fost construită o structură enormă, un deal măreţ – vechiul Imperiu roman, care a apărut ca şi o poartă de ieşire a impulsurilor morale a întregii epoci antice. A apărut pentru prima dată Dumnezeul-om. Imperiul a fost creat ca şi o idee religioasă, oferind în şi prin sine o poartă de ieşire pentru toate impusurile morale ale lumii antice.” Aceste forme au fost „înmormântate,” distruse din interiorul Bisericii; au căzut numai formulele, – formula şi nu idea, „fiindcă idea,” remarca Dostoevski, „este idea umanităţii europene; a civilizaţiei sale care a fost compusă pntru ea şi pentru care trăim.” „A avut loc ruptura dintre două idei, două idei care nu ar putea fi cu nimic mai opuse,” spunea el referitor la apariţia creştinismului – „omul-dumnezeu s-a întâlnit cu Dumnezeul-om,” Apolo Belvedere s-a întâlnit cu Hristos. S-a ajuns la un compromis: Imperiul a adoptat creştinismul şi creştinismul a adoptat dreptul şi legea romană. În partea Occidentală, Statul în cele din urmă a depăşit Biserica. Biserica a fost distrusă şi a fost transformată în cele din urmă în Stat. A apărut papalitatea – o continuare a Imperiului roman antic într-o nouă formă.” „Papalitatea romană a proclamat că creştinismul şi idea lui nu ar fi putut fi realizate fără o conducere seculară asupra teritoriilor şi naţiunilor, o conducere care nu a fost duhovnicească ci guvernamentală – în alte cuvinte, fără realizarea pe pământ a unei monarhii pământeşti, în capul căreia nu ar mai sta Împăratul roman ci papa. Romano catolicismul, după opinia lui Dostoevski, „încă de la început a întors toată munca lui Hristos într-un interes faţă de o conducere terestră şi pentru o conducere a întregii lumi” şi toate acestea au fost proclamate de noul Hristos, care nu se asemăna cu cel din întâi, un Hristos sedus de cea de a treia ispită a Diavolului, împărăţiile pământeşti,” un Hristos care era deja de acord cu toate, un Hristos proclamat la ultimul Sinod Roman.” „Nu, ceea ce este în joc aici este puterea!” exclama Dostoevski, cu privire la „dogma” infailibilităţii papale. „Acest lucru este maiestos, nu este o glumă!” este învierea ideii antice lumeşti a conducerii lumeşti şi a unităţii, care nu a dispărut niciodată din romano catolicism; este Roma lui Iulian Apostatul, dar o Romă care nu este apărată; mai mult, se pare că ea l-a apărat pe Hristos într-o ultimă bătălie finală.” El remarca în jurnalul său că, „romano catolicismul l-a proclamat pe antihrist.”

Am putea să nu fim de acord cu opiniile lui Dostoevski despre romano catolicism; ele ar putea părea rău intenţionate şi agresive din punctul de vedere al îngustimii; frazele lui insistente despre existenţa unei „conspiraţii romano catolice” în Europa ar putea fi văzute ca fiind foarte exagerate. Un lucru nu poate fi negat aici: Dostoevski a înţeles cum se cuvine idea fundamentală a soluţiei catolice occidentale a problemei sociale – prin formula organizaţiei şi a puterii. El a arătat plin de acurateţe la prototipul ei din idealul pre-creştin al *Imperiului roman.* Cel mai important lucru este că într-un anume sens conceptul Biserica Romano catolică a dispărut dintre cei care au fost înstrăinaţi nu numai de catolicism , ci şi de religie în general. Socialismul (Dostoevski a avut în minte socialismul francez) „nu este nimic altceva de cât unitatea plină de forţă a umanităţii) – o idee ale cărei origini ar putea fi trasate înapoi la Roma antică şi care ulterior a fost păstrată deplin în catolicism.” Aici idea eliberării duhului uman de la romano catolicism a fost îmbrăcată în forme catolice, împrumutate din inimă, din litera lui, din despotism şi din moralitate.” Tocmai pentru acest motiv, idea unei „împărăţii pământeşti” este tipică Occidentului, este tipică „civilizaţiei occidentale.” „Experienţa monarhiei romane s-a mutat înainte şi s-a schimbat formal,” scrie Dostoevski. „Odată cu dezvoltarea cestei experienţe, cea mai esenţială parte a principiului creştin a fost pierdut în întregime. În cele din urmă,

ei au abandonat creştinismul duhovnicesc; moştenitorii lumii romane antice au abandonat papalitatea." A irumpt teribila revoluţie franceză – care în esenţă nu este nimic altceva decât modificarea finală şi reîncarnarea aceleiaşi formule romano catolice a unităţii lumii în general." Socialismul este un fel de „moştenire a catolicismului," forma lui seculară. În acest sens Dostoevski a ajuns la cele mai profunde adâncuri – moştenirea nu numai a datoriilor soluţiei, ci şi a duhului lor. „Oamenii au crezut în creaţia a ceva care este un fel de povârniş uman fără de precepte," viitorul Turn Babel a devenit idealul. Nu numai idealul, ci şi un fel de normă împlinită: Europa contemporană şi cea burgheză este deja povârnişul deja creat." Această idea conţine în ea tragedia europeanismului rusesc: în Europa nu mai există sfinte miracole. Chipurile pătrunzătoare şi uimitoare mentale ale lui Dostoevski – *Note de iarnă despre impresiile de vară* – nu fac decât să repete admiterile dezluzionate ale lui Dostoevski referitoare la *Scrisorile din Franţa şi cele din Italia* ale lui Herzen şi că suntem forţaţi să ne aducem aminte de analogia lui Herzen; în Europa contemporană găsim aceleaşi lucruri pe care le-au găsit ostrogoţii; indiferent cine ar fi citit pe Augustin de la început până la final a ales Roma ca şi Oraşul special al Domnului [ca şi referinţă la *De civitate Dei*] nu face decât să găsească un mormânt gol. La douăzeci de ani după Dostoevski, Schedrin a ajuns la aceiaşi concluzie în pomenirile lui deznădjduite intitulate sugestiv *Departe* [*Za Rubezhom*]. Nu numai Împărăţia cerurilor, chiar şi una pământească, nu ar fi mai mult un povârniş. „Calmul ordinii" – aşa a relatat Dostoevski impresiile lui din Paris: o anumită împingere în spre pietrificare. El scria despre Exhibiţia de la Londra că în ea „se poate simţii teribila putere care a unit o cantitate inumerabilă de popoare adunate într-o turmă din toată lumea."

„devii conştient de această idee colosală şi simţi că ceva s-a împlinit aici şi că aici avem de a face cu victoria şi cu triumful... Nu este aceasta împlinirea idealului? Te vei întreba probabil nu este acesta finalul? Şi nu este turma mică una în esenţă? Nu trebuie să primim aceasta ca şi adevărul singur şi în cele din urmă să devii mut? Poate fi triumfător, victorios şi mândru ca te simţi oprimat şi zdrobit cu duhul? Te uiţi la aceşti zeci de mii şi milioane de oameni, care s-au adunat aici cu smerenie mai din toate părţile globului – oameni care s-au adunat însufleţiţi şi tăcuţi de o singură idee colosală, persistent şi în tăcere şi simţi cum ceva final a avut loc şi a fost împlinit. Este un fel de scenă biblică, ceva despre Babilon, o profeţie din Apocalipsă care îţi apare în faţa ochilor. Simţi cum un anumit fel de rezistenţă mare, duhovnicească eternă şi chiar o negaţie a avut loc şi ar fi necesară cu scopul ca omul să nu se plece, să nu se predea în faţa impresiilor, de a nu se pleca în faţa faptului şi a se închina diavolului – adică de a nu accepta ceea ce este idealul său."

„În prezenţa unei măreţii de acest fel, o astfel de mândrie gigantică a duhului suveran, în prezenţa completitudinii triumfate a creaţilor duhului," continuă Dostoevski, „sufletul înfometat de mai multe ori începe să se frângă, în timp ce se smereşte, se pleacă şi îşi caută mântuirea în viciu şi alcool şi crede că mai toate acestea au să se întâmple." Ca şi rezultat – „pierderea sistematică, umilirea, pierderea conştiinţei." În chipurile tragice ale lucrărilor lui artistice, Dostoevski a acoperit subsecvent cu o persistenţă alarmantă toată repulsivitatea şi oribila idee „că omul ar trebuie să se stabilească pe pământ fără Dumnezeu," aceasta mai ales dacă el a profetizat „antropologia" [canibalismul] ca şi sursă psihologică a acestor puncte de vedere, după el aceste lucruri ar trebui să fie trasate înapoi la impresiile „burghezilor" occidentali. Pentru el, era vorba de Turnul Babel construit, chipul concret al unei „împărăţii lumeşti" care a avut propriul ei fel de realizare.

Aceste impresii i-au arătat unde ar putea duce „vechiul ideal roman”; slăbiciunea lăuntrică şi neajunsurile idealurilor, minciuna şi iluzia inerentă din el desfăşurate înaintea lui. El a înţeles că finalul, catastrofa erau aproape de el.

Sfârşitul – ce fel de final? Sfârşitul Europei, dar Europa lui Dante şi Shakespeare, a lui Schiller şi Geroge Sand. Nu moartea culturii europene, nu distrugerea ideilor europene, universale şi veşnice, ci finalul modului de *viaţă european,* distrugerea de sine a Europei istorice, subminarea de sine a idealului european, care nu este nimic altceva decât un plan european abstract al felului de vieţuire european existent, curăţit şi stilizat. „Da, Europa v-a trece printr-o mare creştere, una pe care minţile oamenilor pur şi simplu nu vor să o creadă şi o privesc ca şi pe ceva fantastic,” scria Dostoevski în timpul Războiului de Eliberare din 1877. „El a simţit că bătălia era aproape şi inevitabilă.” „În Europa unde a fost acumulată atâta bogăţie, totul a fost subestimat şi totul, probabil chiar mâine, se v-a prăbuşii fără nici un fel de urmă, pentru eternitate şi în locul acestora se v-a aşterne ceva de care nu am mai auzit niciodată – nouă şi fără să fie asemănător la ceva. Toate bogăţiile acumulate în Europa nu o vor mântui de la cădere, fiind la un moment dat „chiar şi bogăţia v-a dispare.” Ce v-a cădea? Cultura, idei sau modul de viaţă? Povârnişul a fost creat de mai multe vreme în Europa. El va cădea din cauza unei nevoie duhovniceşti, a idealului moral care a fost cutremurat, fiindcă inspiraţie religioasă s-a uscat şi „ideile civile nu sunt legate sau conectate moral,” ci au venit ele singure. Acest lucru a devenit cât se poate de clar lui Dostoevski în timp ce el reflecta la evenimentele sociale şi politice al Europei contemporane. A fost vremea Războiului ruso turc, a căderii celui de al doilea Imperiu şi a creaţiei unui Imperiu germanic. C-am aşa şi-a formulat Dostoevski diagnosticul: „acolo în Europa lucrurile nu vor fi într-un mănunchi deplin; totul a devenit diferenţiat; nu în felul nostru, căci grupurile şi indivizii exprimentează aceste lucruri clar şi plin de maturitate şi ei sunt conştienţi de acest lucru, dar mai de grabă ar murii decât să renunţe la acest lucru.” Acesta nu este un impuls lăuntric spre frăţietate şi pntru acest motiv frăţietatea nu poate fi realizată. Lui Dostoevski acest lucru a devenit din ce mai evident în legătură cu problema orientală. „Întreaga Europa, scrie el în *Jurnalul lui scriitor,* sau cel puţin reprezentanţii ei de seamă, aceleaşi popoare şi naţiuni care au strigat împotriva robiei şi ai eliminat sclavia, care au distrus despotismul în ţările lor de baştină, au proclamat drepturile umanităţii, au creat ştiinţa şi au înjugat lumea puterii ei, care au animat şi care au îmbucurat sufletul uman cu arte şi idealuri sacre, care au aprins iubirea şi credinţa în inimile oamenilor, promiţându-le dreptate şi adevăr în viitorul imediat – dar imediat, aceşti oameni şi naţiuni (sau cel mai bine spus), la un anumit moment, s-au întors colectiv de la milioane de fiinţe creştine colective, oameni, fraţii lor, cei care piereau şi ei aşteaptă cu nădejde şi nerăbdare vremea cât ei cu toţii vor fii striviţi ca şi paraziţii ca şi insectele, atunci când toate acele strigăte disperate după ajutor vor fi reduse la tăcere – strigăte care irită şi alarmează Europa.” Dostoevski a înţeles „acest act teribil... este *ultimul* cuvânt care l-a avut de spus civilizaţia... este rezultatul a aproximativ optsprezece secole de dezvoltare, tot procesul dezvoltării umane.” Iată de ce el nu credea în Europa şi îi aştepta sfârşitul.

„Finalul” i-a apărut lui Dostoevski ca fiind legat de problema răsăriteană, lupta ar fi conţinut acestea din urmă şi conţinutul lui esenţial ar fi fost „marea renaştere a Europei”: „care deşi era o luptă, problema veche de aproximativ o mie de ani ar fi fost rezolvată... şi pe calea Proniei creştinismul oriental v-a fi reînnoit şi la locul său.” Dacă creştinismul oriental ar fi dobândit un sens universal veridic şi dacă în acest sens este conţinut „sensul lumii” şi chemarea Rusiei, diferenţa ei faţă de Occident. Dostoevski a fost convins că nu

numai Rusia a avut puterea de a soluţiona problema orientală, din cauza faptului că activitatea ei internaţională urma o cale veridică şi reală, inspirată de nişte impulsuri pur morale şi religioase şi nu de calculele de natură politică şi economică, nici chiar de consideraţii naţionale. Ruşii au mare compasiune faţă de slavi nu atât de mult ca şi membrii ai aceleiaşi rase cât ca şi membrii ai aceleiaşi religii. În lupta lor de eliberare ei au fost mai mult decât orice cu libertatea lor duhovnicească şi tocmai pntru acest motiv activitatea rusească a rămas egoistă. Pntru acest motiv aceste realităţi par utopice occidentalizatorilor care nu pot gândi dincolo de schema „ideii romane antice" – în timp în Europa nu s-au putea tolera „victoria Rusiei"; adică victoria lipsită de egosim a *idei ruseşti*, a duhului ortodox, din moment ce Europa suspectează Rusia încă de putere şi hegemonie politică. Într-o oare care măsură Europa ar avea dreptate, fiindcă victoria ortodoxiei ar putea „subestima" idea de „om-dumnezeu" susţinută de Occident la bazele ei. Europa nu v-a pierii, ci v-a fi „reînnoită"; „duhul marţial," exprimat de un scriitor medieval rus, v-a trebuie să fie înlocuit de „un duh binefăcător." Astfel Europa începe să tremure, remarcă Dostoevski, temându-se de „o reînnoire majoră indubitabilă."

„Fi-ţi foarte atenţi la Ortodoxie," scria Dostoevski. „Ea nu este în nici un caz religiozitate şi ritual, este un sentiment viu care în poporul nostru s-a întors la acele forţe primare ale vieţii fără de care naţiunile nu pot trăi. În creştinismul rus, în forma lui autentică, nu există nici un fel de taină, ci numai iubirea omului, numai chipul lui Hristos." El exclamă că probabil datoria predestinată a poporului rus în destinul umanităţii este de a păstra chipul duhovnicesc al lui Hristos în toată curăţia Lui şi atunci când vremea v-a venii – să arătăm acest chip lumii care s-a abătut pe căi greşite!" Dostoevski a fost foarte conştient de distanţe dintre realitate şi ideal – nimeni nu a indicat mai viu decât el abisurile criminale şi teomahe în care au căzut ruşii, cad şi în care pot cădea. Dar concomitent ei „au păstrat frumuseţea acestui chip." Indiferent câtă mizerie se află pe trecutul şi pe prezentul lor, „rusul este chinuit cel mai mult dintre toţi europenii adică din cauza temporarului şi al aluvialului, depozitul Satanei – că v-a venii un final al întunericului şi că lumina veşnică v-a strălucii ori de câte roi v-a fi nevoie." „Doamne şi Stăpânul vieţii mele" – această rugăciune este *esenţa completă a creştinismului*, tot catehismul ei şi oamenii ştiu această rugăciune pe de rost.[16] Majoritatea populaţiei ruse este ortodoxă şi trăieşte cu idealul Ortodoxiei spunea Dostoevski şi el a accentuat că „în realitate în naţiunea noastră nu există o altă idee decât aceasta." Această „idee" include în sine un ideal complex social şi cultural, „un ideal al unei uniuni fraterne majore, universale şi naţionale *în numele lui Hristos,* „despre Biserica naţională şi universală, realizată pe pământ, în măsura în care pământul ar pute-o cucerii." Am putea spune că „ortodoxia este progres uman şi civilizaţie umană", în felul în care ruşii o înţeleg, care duc totul înapoi la Hristos şi care îşi personifică viitorul lor în Hristos şi în adevărul lui Hristos fiindcă ei nu îşi port imagina forme socio-politice concrete şi fiindcă ele nu pot fi adoptate din nici o altă clasă. Toată activitatea rusească constă din „plantarea unei idei" că Rusia trăieşte pentru idea unei vieţi vii şi veşnice, o viaţă măreaţă, care să lumineze în lume însufleţită de o idee curată şi lipsită de Egoul personal, de a crea o unitate vie şi genuină între triburi, de a crea un organism politic care să nu se bazeze pe

[16]Nota de la un editor bulgar. Aceste lucruri se referă la frumoasa rugăciune a lui Efrem Sirianul, care cu adevărat ar putea fi privită ca şi un fel de familiaritate ci etica creştină. Poporul rus ar putea-o cunoaşte pe de rost, dar aici în Bulgaria nu o ştiu nici măcar preoţii. Această rugăciune frumoasă l-a atins chiar şi pe poetul Puşchin după cum se poate vedea în poemul său scris în timpul trist al postului, „Domne şi Stăpânul vieţii mele!..."

violenţă, nu cu sabia, ci prin convingere, cu iubire, cu lipsă de interese personale, cu lumină." În forma lui externă, probabil, v-a fi un fel de „unire pur politică", dar în *esenţă* v-a fi ceva altceva, „fiindcă temeliile ei nu se vor baza pe motive personale şi pe colportare, ci pe „adevăratele principii ale lui Hristos." Acestea vor fi după cum s-a exprimat Dostoevski, „adevărata stabilitate a adevărului Bisericii care a fost păstrat în Orient, adevărata ridicare a curcii lui Hristos şi cuvântul final al Ortodoxiei." Aceasta ar fi adevărata soluţie a Problemei Orientale, de unde v-a începe „reînnoirea" Europei. „În esenţă, Problema Orientală este soluţia adusă la destinul ortodoxiei," spune Dostoevski. În Occident, catolicismul a dat naştere socialismului „care avea nevoie natural de a fi născut în Europa, ca şi un fel de substitut pntru principiul creştin care se afla în decadenţă...Pierderea chipului lui Hristos a fost păstrată în toată măreţia ei strălucitore în Ortodoxie. Din Orient se v-a transmite lumii noua orânduire a lumii împotriva unui scolasticism care se află pe punctul apariţiei. Pierderea chipului lui Hristos a fost păstrată cu toată curăţia în ortodoxie. Din Orient se v-a transmite lumii noul cuvânt împotriva viitorului socialism, care probabil şi el v-a mântui umanitatea europeană." În aceasta constă concluzia sa prin care am putut rezolva futilitatea unei Europe care caută şi deasemenea iubirea ei faţă de cea ce este renăscut. V-a fi oare această „unire universală în numele lui Hristos" nu nou fel de manifestare a aceleiaşi idei a conducerii lumeşti care îşi trasează rădăcinile înapoi la Roma antică? Este „socialismul rusesc" aceiaşi utopie a „împărăţiei pământeşti," chiar şi fără conducători? Nu este oare aceiaşi fantomă seductivă a unui paradis terestru, a unei organizaţii pământeşti? No, fiindcă în primul rând acest ideal este realizabil şi v-a fi împlinit nu prin forţă şi iubire, nu prin obligaţie ci prin alegerea şi adeziunea liberă şi deplin creativă a tuturor. Numai ortodoxia este eliberată complet individual, fiindcă nu este proclamată în afirmarea de sine inerent distructivă, ci mai mult în negarea de sine, în încercare, chiar până pe punctul de a ne sacrifica vieţile. Cu adevărat, numai cel care îşi v-a pierde sufletul îl v-a găsii şi nu cel care îl păstrează. „Este vorba aici de un sacrificiu voluntar, deplin conştient pentru binele tuturor," spun Dostoevski, „este semnul celei mai înalte stăpâniri de sine, a celei mai măreţe libertăţi a voinţei." Am putea spune că nu v-a mai exista nici un alt fel de „povârniş." În al doilea rând, când v-a fi realizată această armonie universală? „Armonia universală despre care profetiza Dostoevski nu semnifica prosperitatea utilitariană a oamenilor din ziua de astăzi," scria Vladimir Soloviov, „ci începutul unui nou pământ asupra căruia există dreptate. Începutul unei armonii universale sau a Bisericii triumfătoare care în mod sigur nu a ajunge la un proces al păcii, ci mai mult prin încercări şi durerile unor noi naşteri, după cum a fost scris în Apocalipsă – cartea preferată a lui Dostoevski în ultimii săi ani."[17]

Pe tot parcursul vieţii sale, în durere şi în marile chinuri duhovniceşti, Dostoevski a lucrat ca să rezolva problemele profunde a conştiinţei culturale. El s-a sârguit să „înţeleagă" şi să justifice lumea, să explice semnificaţia suferinţei şi a întristării, a eşecurilor şi a neîmplinirii umane, de a găsii calea spre realizarea unei „vieţi binecuvântate." Aceste probleme l-au perturbat nu numai forma lor abstractă şi generală, nu numai ca şi un fel de ghicitoare a gândiri religioase şi a celei filosofice, ziua prezentă,

[17] Autoritatea mărturiei lui Soloviov a fost foarte strâns legată de ultimi săi ani de viaţă, într-o perioadă când mai toate lucrările lui au fost scrise, este oare mărimea cunoaşterii noastre prin care el a fost înclinat în spre o „împărăţie terestră" – încă din primele vremuri (pe al finele anilor 70 atunci când el a mers cu Dostoevski la Mănăstirea din Optina şi în special când a citat cuvintele de mai sus (1883). Aceasta a fost ceva cu puţin mai înainte de apariţia în *Rus* a „Marii sale dispute" cu tendinţele lui puternic delineate catolico-teocrate.

este cumva o zii specială, o zi a judecăţii speciale şi a dezamăgirilor. Ceva a murit şi ceva nu s-a născut încă. Totuşi, în procesul reflecţiei lui i-a devenit din ce în ce mai clar că „el nu ar putea renunţa în nici un fel la Europa fiindcă „Europa este o a doua ţară de baştină” şi pentru acest motiv datoria noastră este faţă de toată lumea – ceea ce însemnă că Europa este a noastră. Mai mult, el a simţit că „ceva îi bate la uşă,” că „marea reglare de conturi” a fost realizată şi că spre adăugire, trebuie adoptat un nou curs de existenţă. Europa reprezintă trecutul, nu numai un fel de trecut scufundat într-o uitare eternă, ci un trecut iubit al unei „pomeniri veşnice” a unei noi umanităţi. Numai oamenii vor fi înlocuiţi, numai obiceiurile lor, comportamentul, interogaţiile lor, dar sufletele lor vor rămâne la fel. „Cineva bate, un om nou cu o nouă sabie – voieşte să deschisă uşa şi să intre. Dar cine v-a intra – aceasta este întrebarea: un om nou sau cineva care i se aseamănă, vechii mici oameni?” Dostoevski credea că, dacă mânie sau nu astăzi se v-a realiza un om nou, un om care s-a găsit pe sine, care a devenit conştient de sine ca şi om, eliberat şi creator, care a depăşit „seducţia inevitabilităţii durerilor.” Europa şi Rusia sau visat la aceasta, la un astfel de om. El v-a apărea în Orient – „din Orient se v-a ridica această stea” – nu numai pentru Orient ci şi pentru Occident, pentru toată lumea. Acest cuvânt despre popoare vor fi despre Hristos, Dumnezeul Om.

Sofia, 22 Noiembrie 1922
Traducere din bulgară de Thomas Butler

EVOLUŢIA CONCEPUTLUI DOSTOEVSKIAN DE LIBERTATE UMANĂ

Dostoevski a expus şi a demonstrat caracterul religios al crizei contemporane ruseşti. Experienţa personală şi penetraţia au fost legate intim în munca sa creativă. El a fost capabil să îşi exprime tainele vieţii sale şi să ofere un diagnostic unor nelinişti religioase încă nesăbuite. Dostoevski a definit ţelul acestui nou şi uimitor roman *Ateism* ca legându-se de ceea ce „ruşii au experimentat în ultimii zece ani ai dezvoltării lor religioase.” El s-a sârguit să înţeleagă experienţa contemporană rusă în totalitatea ei. Tot ceea ce avea loc în jurul lui îl uimea. Aceasta nu a fost doar o simplă curiozitate. Dostoevski a ajuns să vadă şi să contempleze cum soarta ultimă a omului ajunge să treacă sau să poată depăşii nesăbuirea sau evenimentele zilnice ale omului. El a studiat personalitatea umană nu în „caracterul ei empiric” ci mai mult în jocul efectelor şi a cauzelor, ci mai mult în „percepţia mentală” a profunzimilor htonice, unde tainicele curente ale vieţii primordiale curgeau şi se aflau în divergenţă. Dostoevski a studiat omul în contextul problematicii lui sau în alt cuvinte, în forma în care i s-a fost oferit să gândească, să decidă, să aleagă, să respingă sau să îşi impună asupra sa sau să se vândă se pe sine în robie. În acest sens, este cât se poate de important să accentuăm că numai prin „problematica” sa, libertatea poate devenii cu adevărat obiectivă.

Dostoevski nu numai că a scris despre sine în romanele lui şi nici nu a „obiectivizat” propriile lui experienţe duhovniceşti în imagini artistice, în „eroii” lui. El nu a avut numai un simplu erou ci mai mulţi. Nu toţi au avut numai o faţă, ci mai mult toţi au avut şi o voce. Tainica antinomie a libertăţii umane i s-a descoperit destul de timpuriu. Pentru om, tot sensul şi bucuria vieţii constă în libertatea sa, în voinţa lui în spre libertate, în „voinţa sa de sine”, prin respingerea de sine. Totuşi, voinţa sa de sine este mult prea mult, am putea spune că este mai mult vorba de respingerea de sine. Totuşi, această voinţă de sine este de mai multe ori realizată prin distrugerea de sine. În aceasta constă tema cea mai intimă a lui Dostoevski.

Dostoevski nu numai ca portretizat rupturile diferite dintre libertăţi sau încrucişarea unor voinţe care se încurcă una pe cealaltă – când libertatea devine obligaţie şi tiranie faţă

de alţii – el a fost capabil să demonstrate ceva mult mai teribil: distrugerea de sine a libertăţii. În eforturile lui persistente referitoare la o definiţie de sine şi la afirmarea de sine a omului rupt de tradiţie şi de mediul său. Dostoevski ne descoperă pericolul duhovnicesc de a rămâne fără temelii [*bez-pochevnosti*î]. Singularitatea şi individualitatea ameninţă ruperea faţă de realitate. „Căutătorul" nu poate decât să viseze; el nu poate scăpa din lumea iluziilor, care sub chipul fatal, cu imaginaţia lui deschisă a convertit magic totul într-o lume vie. Visătorul devine un „om de subsol" şi personalitatea lui începe să se descompună în mod dureros. Libertatea este izolare faţă de captivitate; visătorul devine prizonierul propriilor lui vise. Dostoevski a văzut şi a portretizat colapsul tainic al unei evidenţe de sine conţinute prin sine care se dezvoltă în curaj sau chiar în insolenţă tainică. El arată că o libertate goală îl pune pe om în robia patimilor sau a ideilor. Cel care face o încercare de modelare a libertăţii altuia este cumva ruinat. În aceasta consta taina lui Raskolnikov, „taina lui Napoleon".

Dostoevski nu a demonstrat numai în chipuri forţa-idee dialectică ca şi tema intimă ultimă a vieţii contemporane ruseşti. El a devenit interpretatorul soartei „familiei accidentale," inteligenţa radicală din anii 1860, „nihiliştii" din acele momente. Dostoevski a voit să descopere soarta tainică a familiei sale nomade şi perturbate în loc numai de suprafaţa vieţii obişnuite. Posesiune de un vis este mai periculoasă decât mizantropia socială. Nu au fost oare radicalii ruşi şi nihiliştii posedaţi?

Libertatea nu este numai iubire, ci iubirea este posibil numai libertate – prin iubire faţă de semen. *Iubirea eliberată duce la patimă,* devine un fel de obligaţie faţă de cei iubiţi şi devine fatală pentru persoana care crede că poate iubii. În această idee constă cheia la sinteza gândiri lui Dostoevski. Cu o penetrare puternică el portretizează antinomia dialectică *a iubirii neeliberate.*_„Marele Inchizitor" reprezintă mai întâi şi mai mult decât orice un sacrificiu al iubirii, *a iubirii libere faţă de semen,* care nu reprezintă reversul iubirii de semen, nici cea a ultimilor oameni. O iubire care există în lipsa de libertate, chiar şi cea pentru cei mai mici semeni. O iubire care există în constrângere şi prin constrângere nu poate decât să epuizeze iubirea inflamată şi să realizeze pe cele ale unor inimi aprinse a celor iubiţi: îi ucide prin înşelăciune şi ură. Nu este această antinomie unul dintre centrele tragediei *Posedaţii?*

Soluţia romantică a acestei antinomii nu l-a mulţumit pe Dostoevski. Întregul organic nu poate fi descoperit printr-o întoarcere la natură sau la pământesc, indiferent cât de atractiv ar fi fost o astfel de întoarcere. Ar fi imposibil fiindcă lumea este cuprinsă de o criză – epoca organică a fost cutremurată. Problema principală ar fi cum am putea să scăpăm dintr-un fel de viaţă decăzut şi cutremurat. Dostoevski nu face decât să portretizeze problematica acestui colaps. Sinteza lui ultimă i-a permis mărturia Bisericii. Vladimir Soloviov a definit cu mare acurateţe idea fundamentală a lui Dostoevski a Bisericii ca şi ideal social. Libertatea ar putea fi realizată deplin numai prin iubire şi frăţietate, ceea ce este taina lui sobornost, taina Bisericii ca şi frăţietate şi iubire în Hristos. Acesta a fost un răspuns lăuntric la mai toate pornirile umaniste spre frăţietate şi a setei contemporane pentru iubire fraternă. Dostoevski a oferit un diagnostic şi a conclus că numai în Biserică şi în Hristos oamenii pot devenii fraţi, numai în Hristos ar putea exista pericolul şarmului, obligaţiei şi a mutării opresiunii. Numai în el încetează omul a fi periculos faţă de semenul său. Numai în Biserică este visarea epuizată şi iluziile sunt disipate.

În munca sa creativă, Dostoevski şi-a luat punctul său de plecare de la problematica socialismului francez timpuriu. Fourier şi Geroge Sand, la fel ca mai mulţi alţii, i-au descoperit problematica fatală a vieţii sociale şi mai presus de toate sterpiciunea şi pericolul libertăţii şi al egalităţii fără nici un fel de fraternitate. De fapt, aşa a fost teza lui primară a socialismului „utopic", pe care generaţia post-revoluţionară a pus-o destul de polemic împotriva revoluţiei iacobine şi a tuturor marilor „idei de la Geneva" în general. Nu a fost numai un fel de diagnoză socială, ci una metafizică şi morală la fel de bine. Utopiansimul, este adevărat, aspira să devină o „religie," „o religie a umanităţii", dar cu un fel de „totuşi" „evanghelic." În această perioadă a entuziasmelelor sale socio-utopice; Dostoevski a rămas şi s-a considerat pe sine creştin. Ruptura sa aprinsă cu Belinski a avut loc mai întâi de orice din cauza a ceea ce „el considera că Hristos i-a descoperit lui." După cum foarte bine a remarcat Komarovici, „Dostoevski, socialistul creştin s-au îndepărtat destul de mult de pozitivistul Belinski."

Imediat după aceasta experienţa sa visătoare şi tocilară a fost suplimentată de experienţa crudă şi reală din *Casa morţilor*. Acolo Dostoevski a învăţat nu numai de faptul că tăria răului poate avea putere asupra omului, ci mai mult că „în puşcărie există o tortură mai mult mai puternică decât restul: obligativitatea vieţii comunale." Aceasta a fost un fel de respingere a optimismului umanist. Tortura cea mai grea este că suntem forţaţi să trăim în comunalitate, „ să fim în deplin acord unii cu alţii, indiferent ce ar fi." Oroarea unirii obligatorii cu oamenii este concluzia personală cea mai importantă a lui Dostoevski din experienţa din *Casa morţilor.* Nu este lagărul de concentrare o insistenţă simplă a unei societăţi planificate? Chiar în funcţiile ei după cele mai bune regulamente, nu fac dintr-o societate foarte bine organizată un fel de puşcărie? Nu este deloc inevitabil să în astfel de condiţii se dezvoltă „intoleranţa convulsivă" a personalităţii şi visele? „Aceasta este un fel de manifestare disperată şi convulsivă a personalităţii, un fel de melancolie pur instinctivă." Tranziţia de al *Notele din casa morţilor* la *Notele de subsol* au fost cât se poate de naturale.

Dostoevski s-a rupt acum deplin de utopiansimul social. Aparent, *Notele de la subsol* au fost scrise ca şi un fel de replică la *Ceea ce avem de făcut?* Dostoevski a văzut în Chernevski partea întunecată a utopiei socialiste, în care a putut recunoaşte noua robie. A devenit din ce în ce mai clar pentru el că nu putea fii eliberaţi de robie în numele unui fel de libertate externe. O astfel de libertate este goală şi lipsită de obiect şi ea devine astfel subiectul unei noi obligaţii şi a posesiunii. Posesiunea de către o idee sau puterea viziunii este una din temele centrale în munca creativă a lui Dostoevski. Simpatia sau ruşinea nu ar fi suficente pentru frăţietate. Este imposibil să iubim omul pur şi simplu ca şi om – a îl iubii ar însemna să iubim omul în condiţia lui arbitrară dată, nu îl libertatea lui. A iubii omul în chipul lui ideal ar fi ceva şi mai periculos. Există mai întotdeauna riscul de „a calomnia" omul viu prin idealul său imaginar, sufocându-l cu un vis şi linguşindu-l cu o idee inventată şi concepută artificial. Orice om se poate sufoca şi linguşi pe sine cu un vis.

De la visele umaniste de frăţietate Dostoevski a mers înainte la o teorie organică a societăţii. El a regândit temele romantice şi pe cele slavofile (aici putem vedea fără nici o îndoială tema lui Apolon Grigorev). Totuşi nu acesta este faptul marii importanţe în propagarea lui Dostoevski a „cultului pământului" [*pochvnnichstvo*] ca şi ideologie. Temele „pământului" şi a „visului" sunt fundamentale, dar mai mult numai în activitatea lui creativă artistică. Pentru Dostoevski problema pământului nu slujeşte ca şi un plan pentru viaţa zilnică [byt]. „Lipsa de întemeiere" în îngrijora cel mai mult la un nivel profund. În

faţa lui stătea spectrul înfricoşător al renegatului duhovnicesc – chipul fatal al unui care este mai mult un colindător mai mult decât un pelerin. Aici din nou ne întâlnim tu tema tipică a *metafizicii romantice* alarmată de colapsul legăturilor organice, de înstrăinarea şi de ruptura cu o personalitatea sa voită cu mediul său înconjurător, cu tradiţia, cu Dumnezeu. „Cultul pământului” ar însemna mai mult o întoarcere la întregul primar, la datoria ideală a viţii întregi. Pentru Dostoevski, la fel ca şi pentru mulţi alţii, a fost mai mult un fel de proiect al unui *sobornost* neorganizat. Diviziunea este prezentă în mai toate aspectele vieţii, în special în existenţa umană. Izolarea omului reprezintă principala nelinişte a lui Dostoevski. Toate motivele socialiste – viziunea de a revela sau crea o epocă „organică”, scăpată din autoritatea unor „principii abstracte”, a întregului iudaic – un motiv nou aici. Similaritatea între Dostoevski şi Vladimir Soloviov este mult mai profundă decât ar putea fi văzută în comparaţie cu tezele anumitor puncte de vedere. Nu ar trebui să exagerăm influenţa lor reciprocă. Apropierea lor constă în unitatea temelor personale.

Dostoevski a fost cât se poate de repede în a înţelege întregul experienţei viţii ca fiind cât se poate de insuficent. Recuperarea întregului emoţional nu este de ajuns – mai trebuie să existe o întoarcere la credinţă. Principale romane ale lui Dostoevski sunt dedicate tocmai acestei idei majore. El a fost un observator extrem de sensibil al sufletului uman şi nu a rămas numai la nivelul optimismului organic. Frăţietatea organică, chiar şi atunci când este recunoscută din interior pe baza unui „principiu coral”, cu greu ar putea fi distinsă prea mult de un fel de „predeterminaţii.” Este adevărat că Dostoevski nu a depăşit niciodată ispitele organice. El a rămas un utopic, el a continuat să crază în rezoluţiile istorice şi în contradicţiile vieţii, el spera şi nădăjduia ca „statul” să devine un fel de Biserică şi făcând aşa el a rămas un visător. Visele lui au supravieţuit chiar şi prin introspecţie lui mai genuine, de carte el s-a ciognit într-un anume sens.

Dostoevski aştepta „armonia”, dar a prezis altceva. Istoria i se părea un fel de apocalipsă lipsită de întrerupere, în care a fost rezolvată problema lui Hristos. Din nou, în istorie a fost reconstruit Turnul Babel. Dostoevski a văzut din nou cu Hristos se întâlneşte din nou cu Satan – adevărul Dumnezeului-om se întâlneşte cu visul omului-dumnezeu. Dumnezeu se luptă cu diavolului şi din câte se pare câmpul de bătălie este inima omului. Cât se poate de caracteristic, istoria l-a interesat mai mult ca orice încă din anii tinereţii. El a avut întotdeauna premoniţia unui catastrofe ce avea să apară şi el a detectat persistent în istoria umană neliniştea, alarma şi în special angoasa necredinţei. Dostoevski visa la un „socialism rus”, dar se pare că a ajuns să întruchipeze pe „monahul rus.” Monahul nu a voit şi nici nu a dorit să construiască o „armonie lumească.” Tihon, Stareţii Zosima şi Macarie Ivanovici în orice caz nu au fost constructori istorici. Astfel, visul şi viziunea lui Dostoevski nu na coincis cu a lor. El nu a oferit nici un fel de sinteză finală. Totuşi, sentimentele noastre au rămas tari şi puternice pentru el: „Cuvântul s-a făcut carne.” Adevărul este descoperi în această viaţă, de aici se cuvine să înălţăm un osana triumfător. Dostoevski credea din iubire şi nu cin cauza fricii, ceea ce îl separă de Gogol şi Constatin Leontiev, care în experienţele lor religioase au fost constrânşi de frică, chiar de disperare, că nu există nici o scăpare.

Dostoevski nu a intrat în istoria filosofiei ruseşti fiindcă el a contribuit la crearea unui sistem filosofic, ci mai mult fiindcă el a extins şi a adâncit experienţa metafizică în sine. El s-a bazat mai mult pe demonstraţii decât pe dovezi. Este foarte important că el şi-a dus toate căutările către un adevăr viu în spre realitatea Bisericii. Realitatea *universalităţii* devine cât se poate de mult evidentă în dialectica sa a chipurilor vii (care au fost ceva mai

mult decât simple idei). Cu o tărie excepţională el a descoperit adâncimea ultimă a temelor sale religioase şi a problematicii tuturor aspectelor din viaţa umană. Revelaţia lui Dostoevski a fost cât se poate de potrivită pentru condiţiile agitate din Rusia mai înainte de 1870.

Constatin Leontiev l-a atacat frontal pe Dostoevski cu ocazia „Cuvântării Puşkin" din cauză că predica un creştinism „lax."

„Toate aceste nădejdi pntru nişte iubiri pământeşti şi pntru pace pot fi găsite în odele lui Béranger şi mai mult al Geroge Sand şi la mai mulţi alţii. Nu numai numele lui Dumnezeu, ci chiar şi numele lui Hristos este de mai multe ori pomenit în Occident în aceste sens."

În alte locuri Leontiev se referă la Cabet, Fourier, Geroge Sand şi din nou la quacheri şi socialişti. Vladimir Soloviov cu greu ar fi putut reuşii ca să apere pomenirea lui Dostoevski din denunţările lui Leontiev prin reinterpretarea „armoniei universale" a Cuvântării lui Puşkin în duhului unui apocaliptism catastrofic. Lui Leontiev nu i-a fost greu să respingă o astfel de apologie. Fraza lui Dostoevski nu a avut un sens atât de direct şi cu greu ar fi putut fi interpretată în acest sens.

În dezvoltarea sa religioasă de fapt Dostoevski a plecat de la aceleaşi impresii şi termeni de care vorbea Leontiev. El nu a dezaprobat „umanismul," căci în ciuda ambiguităţii lui şi a insuficenţei el a văzut în el posibilitatea de a devenii un creştin genuin şi el s-a sârguit să aducă umanismul în acord cu învăţăturile Bisericii. Unde Constatin Leontiev a găsit un fel de contradicţie deplină, Dostoevski a văzut numai un fel de lipsă de dezvoltare. Creştinismului „fabricat" Leontiev i-a opus viaţa şi organizarea monahală contemporană, în special cea din muntele Athos. El a insistat că la Optina fraţii Karamazov nu mărturisesc în conformitate cu „scrierile ortodoxe corecte" şi că stareţul Zosima nu corespund cu duhul monahismului contemporan. Rozanov a observat cât se poate de bine în acest sens că „dacă este lucruri nu corespundeau cu monahismul rusesc al secolului al XVIII-lea atunci în mod sigur corespundea monahismului secolului al IV-lea până în secolul al IX-lea. În orice caz, Dostoevski este foarte aproape de Hrisostom, decât de Leontiev şi aceasta cel mai mult în motivele lui speciale. Iată ca adaugă Rozanov:

„toată Rusia a citit pe *Fraţii Karamazov* şi a crezut în portretul stareţului Zosima. În ochii întregii Rusii, chiar şi în cei ai necredincioşilor, „monahul rus" [după termenul lui Dostoevski] a apărut ca şi un fel de chip nativ deşi încântător.

Dostoevski a inspirat mai mulţi oameni cu o atracţie spre mănăstire. Sub influenţa lui monahismul contemporan a arătat prin sine un fel de progres „în direcţia iubirii şi a aşteptării."

Acum ştim că stareţul Zosima nu a fost atras de natură; în acest sens Dostoevski nu a început cu exemplele de la Optina. Acesta a fost un portret ideal sau idealizat, modelat destul de mult după Sântul Tihon de Zadonsk, ale cărui scrieri au inspirat „Instrucţiunile" lui Zosima [*Pouchenie*]. Prototipul a fost luat din câteva din predicile Sfântului Tihon de Zadonsk," Dostoevski vorbeşte de capitolul intitulat „Despre Sfintele Scripturi şi despre viaţa Părintelui Zosima." Prin puterea penetraţiei sale artistice Dostoevski a presupus discernut o curent serafic în evlavia rusă şi a elaborat profetic această linie uşor vizibilă.

Comentariile lui Rozanov se pare că nu l-au uşurat cel puţin pe Leontiev, ci mai mult au slujit numai ca să îl ridice din nou. Leontiev a fost mai în toate o teroare. El a fost cât se poate de convins că fericirea îi face pe oameni să devină uituci şi să îl neglijeze pe Dumnezeu şi prin urmare el nu voia ca nimeni să nu fie fericit. El a eşuat să realizeze sau

să înţeleagă că putem să ne bucurăm de Domnul; se pare că el nu ştia că iubirea „izgoneşte orice frică” şi se pare că el nu a voit ca iubirea să fie scoasă afară.

Este destul de greşit să îl considerăm pe Constatin Leontiev un reprezentant şi un exponent al tradiţiei autentice şi fundamentale a Bisericii Ortodoxe sau chiar şi a ascetismului oriental. Se pare că el purta o haină slabă a ascetismului. Din nou, Rozanov a fost foarte apt capabil să definească acest lucru: „o întâlnire plină de zel dintre estetice elinică şi predicile monahale despre idealul de dincolo de mormânt.” Pentru Leontiev, ascetismul s-a legat de exorcism prin care a fost capabil să izgonească friciile sale. Motivele occidentale şi cele latine sunt mult mai uşor de detectat în estetica sa (după cum a fost ea foarte bine comparată de Leon Bloy). Este cât se poate de caracteristic că el a fost gata şi el a voit să fie de acord cu *Teocraţia* lui Vladimir Soloviov şi el a voit foarte mult să de declare ucenicul lui Vladimir Soloviov. El a fost atras de catolicism. Totuşi, celebrul eseu al lui Soloviov „Despre colapsul viziunii despre lume medievale” l-a înfuriat genuin pe Leontiev la fel ca şi reconcilierea lui cu „progresul democratic.” Leontiev a avut o temă religioasă a vieţii, dar în mod sigur nu a avut o viziune religioasă despre viaţă şi se pare că nici nu a voit să aibă una. Principalul său interes a fost ca naturalismul lui păgân să nu fie imputat lui sau clasificat ca şi un fel de greşeală sau păcat. Într-un fel ciudat acest „bizantinist” pretenţios a posedat un punct de vedere protestant deplin despre problematica mântuirii, care a fost incorporată în idea „responsabilităţii” sau mai bine spus a „lipsei de responsabilitate.” Cum este posibil să scăpăm de pedeapsa retribuţiei faţă de păcat?

Leontiev nu a voi şi nici nu a dorit să creadă în transfigurarea lumii. Se pare că el iubirea o lume netransfigurată, dimpreună cu haosul elementelor şi patimilor primare şi se pare că el nu a voit să fie părtaş la această frumuseţe păgână şi impură. Totuşi el s-a adaptat cu greutate ideii artei religioase. Trebuie adorat Dumnezeu cel de sus… Mărire lui Dumnezeu întru cei de sus şi pe pământ pace… Din nou, Rozanov a remarcat: „ca şi apărare a cântecului de la Betheem lui Leontiev, pe atunci un monah, de declarat: lumea nu mai este necesară.” El a avut numai un criteriu de a judeca lumea: estetica, care pentru el coincidea cu cuprinderea puterii vieţii. În viaţă el a căutat ceea ce este puternic, divers, ilustru – toate „pluralităţile în unitate.” În numele măririi el a protestant frecvent împotriva a ceea ce este bine şi chiar împotriva a aceea ce este moral. „Creştinismul nu neagă eleganţa înşelătoare şi vicleană a răului; nu face decât să ne înveţe să luptăm împotriva ei, să recapitulăm şi să ajute să ne trimită un înger al rugăciunii şi al renunţării.” Aceasta este cât se poate de caracteristic lui Leontiev. El respinge răul fiindcă Biserica o cere, dar el refuză să ofere judecăţi asupra răului şi chiar încearcă să interfereze că refuzul fără judecată este mai dificil şi prin urmare mai de lăudat. „Chiar şi dacă inima este uscată şi mintea indiferentă, se poate aduna o rugăciune forţată într-o rugăciune luminoasă, bucuroasă, milostivă şi arzătoare.” Cele mai caracteristice sunt aforismele lipsite de simţ (după estimările noastre) pe care le-a formulat într-o scrisoare către Rozanov nu cu mult mai înainte de moartea lui. El admite şi demonstrează deschis discrepanţele în standardele lui – estetica şi creştinismul.

Puterea vieţii este atestată extern „într-o diversitate vizibilă şi cu o lipsă de sensibilitate palpabilă,” în timp ce predica mai mult sau mai puţin de succes a creştinismului trebuie să diminueze fără nici un fel de semnificaţie şi posibilitate de ieşire această diversitate. În acest sens creştinismul şi „progresul” european au dus de fapt în acelaşi loc. Lumea v-a pierii şi se v-a dezmembra dacă mai toată lumea s ev-a convertii la

creştinism. „Prin eforturile lor combinate, predica creştină şi progresul european se sârguiesc să ucidă estetica viţii pe pământ; adică viaţa.” Din nou, cu ocazia *Cuvântării lui Puşkin*, Leontiev a exclamat plin de iritare: „cuvântul final!.. nu poate exista decât un cuvânt final – sfârşitul a toate cele de pe pământ, încetarea istoriei şi a vieţii.” Aceasta nu însemnă că istoria se va sfârşii pur şi simplu şi v-a fi cumva judecată. Nu, creştinismul v-a înceta, istoria v-a fi cumva paralizată şi oamenii vor fi lipsiţi de putere şi de tărie. Din această frângere a celor două standarde Leontiev a cunoscut numai calea de ieşire: plecarea. „ce avem de făcut? Chiar cu costul propriei noastre estetici trebuie, din cauza unui egoism transcedent şi din cauza fricii de judecata dincolo de mormânt, să ajutăm creştinismul. O astfel de compunere plină de otravă este cumva concomitent Nietzsche şi Calvin! Acest lucru est posibil numai într-o ambiguitate deliberată, în amurgul conştiinţei intelectuale.

Tradus din rusă de
Robert L. Nichols

FRAŢII KARAMAZOV: O EVALUARE A LUCĂRII LUI HOMAIKOV

Noul volum al ediţiei manuscrisului lui Dostoevski este foarte interesant. Din nou, este cât se poate de regretabil că textul original a rămas inaccesibil şi că suntem obişnuiţi să folosim o traducere unde ar fi fost important să urmăm toate suciturile gândirii, toate nuanţele şi sugestiile. Prin natura lor, aceste noi şi republicate materiale nu se arată subiectul unui anumit fel de rezumat. Acestea sunt un fel de remarci fragmentare, fragmente şi schiţe. De ceea ce avem nevoie aici este o analiză deplină care să meargă până la ultimile detalii. Acest lucru a fost realizat parţial de V. Koramrovici în articolul şi notele lui introductive – aceasta este o jumătate din întreaga carte. Komarovici este interesat mai presus de orice de problemele istorico literare: ca şi compoziţie, de geneza genurilor. Prin aceasta el intră în istoria lăuntrică a lucrărilor lui Dostoevski. Este imposibil să nu fim de acord cu Komarovici.

Mai presus de orice, compoziţia ultimei nuvele a lui Dostoevski este legată indiscutabil de idea lui N. F. Fedorov. Nu este accidental faptul că centul tragic este paricidul – aceasta stă într-o antiteză directă cu „cauza sau datoria comună" a frăţietăţii şi a iubirii, care după gândirea lui Fedorov trebuie să culmineze în reunificarea universală şi în învierea şi renaşterea strămoşilor ca şi problemă principală. În textul final această idee nu mai există, dar un ton resurecţional şi diferite motive permit ca romanul să existe. „Nefrăţietatea" fraţilor, crima şi învierea – acestea sunt teme tragice ale *Fraţilor Karamazov* care sunt prezentate de Fedorov. Se ştie de mai multă vreme că ideile lui Fedorov au lăsat o impresie vie şi puternică asupra lui Dostoevski. Komarovici converge şi el noi detalii bibliografice. Totuşi influenţa lui Fedotov a fost temporară. A fost un fel de impetus, prin care anumite concepte profunde ale lui Dostoevski au fost cristalizate – cele referitoare la preschimbarea unui eros pasional într-o forţă reunificată. În sinteza creativă a lui Dostoevski au fost cristalizate motivele lui Fedorov. Ele au fost transformate într-un fel unic. În această sinteză, ultima influenţă a fost schimbată deplin – o impresie de lungă durată a chipului Sfântului Tihon de Zadonsk.

Komarovici vorbeşte cu mare acurateţe despre încercările repetate ale lui Dostoevski de a trasa acest chip, care după cum a admis el, „l-am luat în inima mea" deja în 1861. Chipul stareţului Zosima nu este portretul Sfântului Tihon de Zadonsk. Dostoevski a respins idea unui „portret plan." A fost un chip real, o sinteză artistică, un vis profetic – dar a fost format sub impresia copleşitoare a stareţului Zosima. Aceasta este sursa acelui duh al bucuriei pe care Leontiev l-a luat pentru un fel de „creştinism artificial roz" şi l-a respins ca şi umanism. Leontiev a avut dreptate referitor la un singur lucru. Dostoevski nu s-a ocupat de Zosima şi de la stareţul Ambrozie. Atunci când am mers la Optina în 1878, el purta deja în inima şi imaginaţia lui creativă chipul unui stareţ blând şi sfânt şi ceea ce a văzut acolo nu a distrus visul său şi se pare că el a inserat chipul deja în formare în schema singurătăţii de la Optina. Komarovici s-a arătat plin de convingere în faptele din viaţa sfântă a lui Tihon şi din învăţăturile lui Zosima, motive transformate şi repetate în biografia stareţului Zosima. Instrucţiile învăţăturilor miracolului din Zadonsk ar fi putut şi ele să fi ascultate, în timp ce cuvintele şi expresiile au fost deja repetate. Pe de altă parte, Komarovici a arătat că mai multe lucruri i s-au alăturat lui Dostoevski din *Legenda* monahului Partenie – cu care a fost destul de familiar – având în vedere că în acele

momente Apolon Grigorev a fost cât se poate de mult atras de el. Ar fi posibil să credem că limbajul lui Partenie l-a ajutat pe Dostoevski să îşi găsească stilul adevărat pentru învăţăturile stareţului Zosima, că poveştile lui ar fi putut influenţa şi ar fi putut să îi provoace imaginaţia. Totuşi, Partenie era mult prea îndepărtat de Zosima şi se pare că în *Legendele* lui există puţină lumină. Komarovici nu duce această analiză până la capăt. În orice caz, ar fi greu să vedem un reprezentant al ruşilor timpurii la Sfântul Tihon. În aceasta constă originalitatea lui – prin faptul că prin genul său duhovnicesc, el era un om al noii epoci post-petrine şi că el a trecut prin şcoala „latină" şi se parte că nu a fost influenţat de literatura religioasă occidentală (a se compara cu Arnold). Acesta era un om al problamaticului secol al XVIII-lea. Atât genul evlaviei sale cât şi natura teologiei lui au fost destul de departe de genul tipic moscovit al secolului al XVII-lea. În Sfântul Tihon, contemplaţia pozitivă a misticilor bizantini timpurii este neaşteptat reînnoită – vederea luminii de pe muntele Tabor, patosul Schimbării la Faţă, toată acea lumină care inundă, care atât de mult l-a umbrit printr-o supărare frecventă şi lipsa de confuzie. Într-un anumit sens, el a fost un precursor al Sfântului Serafim. Aici i s-a descoperit lui Dostoevski nu pe rusul primar ci pe cel lăuntric.

În comentariul lui Komarovici, capitolul despre Alioşa şi Gruşenka referitor la căsătoria lor aparent mistică este destul de interesant. El restaurează pre-istotria acestui motiv pre-istoric în Dostoevski (mai presus de orice în *Posedaţii*) şi îl trasează înapoi la „Teribila vigilenţă" a lui Gogol. Mai mult, este posibil să argumentăm referitor la sensul ştiinţei din planul lui Dostoevski. Se leagă de chipul sensului lui Alioşa şi acest chip rămâne încă neclar. Komarovici nu menţionează intrarea în jurnalul lui Surovin care abordează remarca lui Dostoevski că Alioşa trebuie să meargă neapărat la chinuri şi la eşafodul de pe ghilotină. Acest lucru cere clarificări – cum îi închipuia Dostoevski pe „Fraţii Karamazov" în viitor?

Komarovici nu analizează istoria creativă a „Legendei Marelui Inchizitor," punând acest capitol al comentariului său într-un eseu separat. Aceasta este un fel de lacună puternic simţită în cercetarea sa, din moment ce „Legenda" este un punct tragic esenţial al nuvelei. Sensul şi înţelesul ei nu a fost deplin rezolvat şi ceea ce a intenţionat Dostoevski să pună este ceva care încă rămâne să fie dezbătut. Ar fi posibil acum să afirmăm decisiv că temele lui de lungă durată au fost sintetizate şi cristalizate în aceasta. În special, în „Oaspetele" (1847), Murin spune deja aproape acelaşi lucru ca şi Inchizitorul: „pentru om nu există nici o problemă mai tulburătoare decât să găsească pe cineva căruia să i se dedice cât mai repede cu putinţă, prin acel dar al libertăţii prin care s-a născut, biată creatură nefericită. Numai cel care pretinde conştiinţa poporului poate avea control asupra libertăţii lor. Există trei forţe, pe pământ, care sunt pururea capabile să rupă şi să captiveze conştiinţele acestor rebeli slabi pentru libertatea lor – aceste forţe sunt trei: miracolul, taina şi autoritatea. Lor le spunem că toate păcatele au fost expiate, dacă ne acordaţi permisiunea voastră" (a se compara cu articolul lui A. L. Bem: „Dramatizaţia breda" [Dramatizarea unui vis] în colecţia de la Praga: *O dostoevskom* [Despre Dostoevski], i, 1929). Este posibil să credem că compoziţia „Legendei" a fost sugerată lui Dostoevski de parodiile medievale ale papalităţii: *initium sancti evangelii secundum marcus argenti. In illo tempore dixit pap ramino: si filius hominis benerit ad sendem majestatis nostrae, dicite; amice, ad quid venis? Et si pulsans perseveravit nihil dans vobis, ejicte cum in tenebras exteriories"* (din Carmina Burana, a se vedea articolul I. II. Lapşin: „Kak slozhilas legenda o velikom inkviizitore?" [„Cum s-a format legenda marelui

Inchizitor?”] În aceiaşi colecţie de la Praga. Problema se referă la sursele motivelor individuale din „Legendă,” fiind ceea ce a voit Dostoevski să exprime. S-a vorbit de mai multe ori că el nu s-a referit numai la romano catolicism. Am putea să ne exprimăm şi mai puternic – legenda s-a referit mai mult la romano catolicism. . în ea Dostoevski se referă la contradicţiile vieţii creştine, nu la un „adevăr dublu,” ci mai mult de planul de a întemeia bunăstarea prin obligaţie – în timp ce acest plan este mai larg şi mai vechi decât catolicismul. Aceasta este „idea romană,” desfigurând în catolicism preceptele lui Hristos. Dostoevski s-a întâlnit mai presus de orice cu ea în socialism şi a fost absorbit de tragedia obligaţiei şi a tragediei duble – mai mare pentru cei care cereau, decât pentru cei care erau obligaţi. Observaţia a fost generalizată: în socialism Dostoevski a văzut un fel de catolicism secular – aşa s-a apropiat el de problema catolică. El s-a luptat cu idea catolică cu scopul de a depăşii hiliasmul socialist, a „treia ispită” – Satana care se ridica împotriva lui Hristos. „Legenda” este o parabolă despre „idea romană.”

În comentariul său Komarovici arată antiteza Orientului şi a Occidentului, a „bizanţului şi a Romei” care se îngemănează intim în compoziţie romanului: Ivan, Katia, Smerdiakov – acestea sunt manifestări ale duhului roman. În roman există o polemică dialectică lăuntrică cu „ideile de la Geneva” (o temă repetată la Dostoevski) şi cu Geroge Sand – romanul include un fel de parodie sentimentală mai presus de orice despre Mauraprat, ale cărui mai multe motive compoziţionale sunt repetate în scene de crimă şi proces. Astfel, polemica ideologică se dovedeşte a fi una literară. Este mai mult la nivelul luptei lăuntrice a lui Dostoevski cu „ideile de la Geneva” şi cu principiile din 1889 – adică cu ideile seculare de libertate, egalitate şi frăţietate – motiv pentru care legenda trebuie explicată. Odată cu Chipul Inchizitorului, Dostoevski a voit să spună că bunăstarea poate să se întemeieze în obligativitate numai prin liniştea conştiinţei cuiva, proprie şi colectivă.

Noul material publicat nu poate explica deplin planul *Fraţilor Karamazov*. Trebuie făcută o observaţie importantă: în schiţele originale Dostoevski numeşte caracterele viitorului roman prin numele propriilor săi eroi anteriori – astfel că viitorul Alioşa este proiectat ca şi viitorul idiot. Aceasta arată continuitatea gândirii sale creative. El trăieşte întotdeauna în lumea unificată a viziunilor creative, a miturilor simbolice originale – şi uneori îşi punea gândurile lui pe hârtie. El se gândea întotdeauna la un singur lucru: despre personalitatea individuală şi mediul ei, libertate şi necesitate, reconciliere şi disensiune. Aceasta este aporia lui primară. Aparent Dostoevski a portretizat una şi aceiaşi schiţă – toate romanele lui nu sunt decât un studiu la ele. *Fraţii Karamazov* sunt şi ele un studiu – velatura a rămas neterminată. Calea creativă a lui Dostoevski nu a fost directă, a fost plină de sucituri şi cotituri. Toate înfloriturile şi zigzagurile le-a încorporat creatural în sinteza sa, în motivele şi mişcările lui dialectice. Dostoevski a fost puternic perturbat de ispita hiliasmului: el nu a fost întotdeauna capabil să o scoată din romanele lui. Dar el a luminat strălucit calea ieşirii. Tainica lui viziune a lui Alioşa asupra mormântului stareţului merge dincolo de limitele istoriei. „Cana cea din Galilea” este finalul istoriei care a iluminat torentul istoric al unei lumini serafice. Nu este o sinteză, ci mai mult tema sintezei: nu este hiliasm, ci trasformare şi înviere. Lucrările lui Dostoevski sunt un minereu metafizic crud; ambele cer şi aşteaptă un proces speculativ. Probabil că o astfel de vreme a venit deja peste noi.

Tradus din rusă de
Roberta Reeder şi Catherine Boyle

DEPSRE ORIGINILE VIZIUNII DEPSRE LUME TOLSTOIENE

Tolstoi este un scriitor privat şi dezvoltarea sa ar putea fi înţeleasă deplin numai pe baza experienţei sale de viaţă. Lucrările sale creative sunt un fel de continuare a vieţii sale private, de căutare de rost, sens şi înţeles. Nu este accidental că Tolstoi a ajuns la

literatură prin jurnale şi că el a ajuns să scrie într-un fel atât de intim. „Jurnalul trebuie văzut numai ca şi o carte tipică de note şi gânduri, dar şi de o colecţie de exerciţii literare şi material brut” (B. Eichenbaum, *Lev Tolstoi,* 1, 35).

Jurnalele timpurii ale lui Tolstoi au creat o expresie neaşteptată. Este ca şi cum ele ar fi fost scrise de un contemporan a lui Zhukovski, dacă nu chiar de Karamazin. Ele sunt un fel de jurnale tipice ale unei epoci sentimentale. Duhovniceşte, Tolstoi este cumva întârziat în urma secolului trecut. Jurnalul lui este întotdeauna moralizator, un jurnal al comportamentului şi al moralei, o carte care se „aseamănă cu Franklin”, un „jurnal pentru slăbiciuni”, o „carte de comportament” în care sunt înregistrare greşeli şi fărădelegi, dimpreună cu planuri pentru corectarea lor. Este o carte a analizei de sine, un mijloc de a ţine seama de tine însuţi. Sunt scrierile unui om care nu este mulţumit cu sine. El ştie că duce o viaţă rea şi acum voieşte să îşi îndrepte căile sale. Aceasta însemna stabilirea unor reguli stricte pentru viaţă şi pentru a acţiona în conformitate cu ele. Aceasta ar fi „moralitatea legii.” „Jurnalul trebuie să conţină o tablă a legilor şi în aceasta trebuie să fie acţiunile mele determinate.” (Intrarea 7, IV, 1847; XLVI, 20). În scrierile lui Tolstoi există o idee de a compune un program pentru viaţă.

„Aş fi voit ca cineva să deprindă o obişnuinţă în felul de a îmi determin viaţa mai înainte, nu numai pentru o zi, ci pentru un an întreg, pentru mai mulţi ani, pentru toată viaţa; ar fi o datorie mult prea dificilă, aproape una imposibilă, aş putea încerca totuşi o zi, apoi două zile – oricâte zile mi-ar permite programul meu, îmi voi atribui timp în avans. Prin aceste „desemnaţii” nu mă refer numai la reguli morale independente de timp şi loc, reguli neschimbate şi pe care chiar eu le-am compus; mai mult un fel de locaţii temporale şi locale la care mă refer: unde şi cât voi sta, ce şi cum voi face” (Intrarea 14, VI, 1850, XLVI, 34).

Această propensitate caracteristică a vieţuirii după un program sau o agendă bine stabilită a rămas pentru Tolstoi mai toată viaţa. Ea i-a conferit moralismului ei un fel de caracter cazual. El a avut o dispoziţie specială pentru a moraliza, a scoale un fel de morală din orice. „Aceasta nu ar fi o idee rea, la fel ca şi în fabule, a scrie un fel de morală pentru toate compoziţiile literare – pentru scopul lor” (Intrarea pentru 18, XII, 1853, XLVI, 214). Din tinereţe Tolstoi a crezut că „ţelul moral” al literaturii a fost de a fi unul singur. Tocmai pentru acest motiv el a voit să scrie predici. „Aş vrea să scriu predici” (6, IV, 1851, XLVI, 58; Intrare scrisă pentru Vinerea cea Mare). „Am scris o predică cu lene, slăbiciune şi fără tragere de inimă” (18, IV, 1851, paşti). „A publica un ziar care să abordeze subiecte morale. A stabilii capacitatea conducerii religioase pentru oameni obişnuiţi prin predici... A îmbunătăţii starea de rugăciune... A scrie reguli generale a modului de vieţuire... A folosii timpul din exilare pentru a ne perfecţiona caracterul” (*Rânduieli şi propoziţii,* XII, 1853 – 1, 1854, XLVI, 293).

A devenit ceva obişnuit de a prezenta viaţa lui Tolstoi ca şi pe un exemplu al crizei, a unei schimbări profunde şi depline, a „convertirii.” Într-o zi, la sfârşitul anilor ’70 „viaţa mea s-a schimbat dintr-o dată” – ca şi cum un călător s-ar fi întors înapoi, a mers „acasă” şi a găsit că tot ceea ce era la stânga era deja la dreapta. Această descriere este potrivă numai parţial. Criza anilor şaptezeci a fost un şoc definit. Totuşi, această renaştere duhovnicească nu a reprezentat o schimbare a în viziunea despre lume sau în atitudinea psihologică. A fost mai mult un fel de convulsie într-un cerc duhovnicesc frânt. Cercul, nu s-a deschis. Numai situaţia lui generală s-a schimbat, tonul vieţii, simţul vieţii lui. S-a născut o „nouă persoană.” Nu a existat nici un fel de revelaţie tainică, întâlnire sau

descoperire. Nici un fel de schimbare în viziuni. Într-adevăr în contrast cu aderenţa lui Tolstoi la această idee singură, uniformitatea persistentă sau chiar şi cea încăpăţânată a gândirii sale a rămas. Stilul lui duhovnicesc, mai mult, a rămas neschimbat încă din tinereţe şi până la sfârşitul vieţii sale. Nu este deloc surprinzător că în 1855 Tolstoi a fost deja capabil să îşi scrie în jurnalul său: „o conversaţie despre dumnezeire şi despre credinţă m-a condus la un mare gând, unul colosal, , la realizarea de care mă simt capabil să îmi dedic viaţa. Acest gând ar însemna întemeierea unei noi religii, care ar corespunde dezvoltării umanităţii – o religie în Hristos, dar una curăţită de credinţă şi tainic, o religie practică care nu v-a promite un extaz viitor ci mai mult în v-a aduce pe pământ. Punând acest gând în aplicare – această datorie, din câte înţeleg, ar putea fi ceva împlinit numai de nişte generaţii de oameni care lucrează conştient la acest ţel. Fiecare generaţie îşi v-a da acest gând celei care v-a venii şi probabil că la un anumit moment fanatismul sau raţiunea vor ajunge la realizare. Acţionând conştient în spre un fel de unificare a oamenilor prin religie, aceasta ar fi un fel de temelie a gândirii, care din câte cred eu, mă v-a duce înainte” (Intrarea 5, III, 1855, Briukov, 1 [1906], 250).

Motivele religioase din aceste „jurnale tinereşti” sunt în general destul de puternice. Pe baza lor am putea judeca şi ce citea Tolstoi. Toate simpatiile lui se leagă de secolul al XVIII: Rousseau, Stern, Bernardin de Saint Pierre, Bouffon, *Vicarul de Wakefield* a lui Rousseau, al ruşilor şi al lui Karamazin. Tolstoi a citit „Instrucţia” Caterinei celei Mari şi pe Monetesquieu. El a tradus chiar şi *Jurnalul sentimental* şi citate din *Paul şi Virginie* de mai multe ori în jurnalul său. Cea mai caracteristică dintre toate ar fi patima pentru Rousseau. „L-am citit pe Rousseau în întregime, toate cele douăzeci de volume, inclusiv un *Jurnal al Muzicii.* L-am admirat mult, l-a adorat. Pe la cincisprezece ani purtat un colier cu portretul lui la mijloc în loc de cruce. Mai multe din paginile lui îmi sunt atât de apropiate încât parcă eu le-am scris.” (Briukov, I, 124). Aceasta nu a fost doar o simplă problemă de influenţă sau de asimilare. În acest element sentimental, Tolstoi a fost a recunoscut ceva nativ şi personal lui, în aceasta s-a el găsit pe sine. El a fost foarte puternic însufleţit de aceast stil „sentimental” (a se compara cu scrisorile lui T. A. Ergolski în volumul al cincizecişinouălea al ediţiei jubiliare).

Ceea ce este obişnuit numit „sentimentalism” a fost de fapt numai o mişcare sau o trăsătură literară. La început a fost mai mult o mişcare duhovnicească, o mutaţie psiho-religioasă în gândire. Sursele ar putea fi căutate în mistica daneză, spaniolă şi franceză a secolelor al şaisprezecelea şi al şaptesprezecelea. A fost mai mult un fel de deşteptate a minţii, descoperirea unei lumi lăuntrice, descoperirea unor profunzimi emoţionale în viaţa zilnică şi domestică a familiei. Cărţile scriitorilor sentimentali au devenit un fel de „cuvânt duhovnicesc” religios. Binecunoscuta carte a lui Young *Plângerea sau gândurile de noapte* este un poem adânc sentimental, dar şi un ghid tainic a unei generaţii „deşteptate.” Valul pietismului în secolul al XVIII-lea s-a răspândit prin toată cultura europeană. Mai mult, influenţa istorică sau semnificaţia pietismului ar trebuie şi ea luată în considerare. Trebuie să ne reamintim de influenţa asupra lui Goethe [a se vedea *Wilhelm Meister Lehrjahre*]. Trebuie să ne amintim că Novalis şi Schleiermacher au venit din cercurile herhnut. În adăugire trebuie să ne reamintim că şi Rousseau, istoric şi psihologic, a fost mai mult un „pietist lumesc.” Categoria fundamentală de aici este următoarea: „un suflet frumos.”

Influenţa pietismului rus asupra culturii ruseşti a fost în general destul de puternică, începând cu Karamzin şi Zhukovski. Tolstoi aparţine aproximativ la aceiaşi succesiune istorică. Mai multă, mărimea influenţei lui religioase şi morale este un fel de evidenţă a

tăriei sale uimitoare referitor la impresia făcută de pietism asupra sufletului rusesc, una care nu a eliminat în nici un caz şi nu a fost epuizată de timp. Nu este întâmplător că Tolstoi a început să se intereseze de perioada alexandrină. Mai mult, deşi aparent el nu îl implică pe Pierre Bezhukov în propriul lui context temporal (cel al lui Tolstoi), cu atât mai mult el a voit el să pună canoanele pietismului în vremurile antice!

Tolstoi predica „convertirea" – [„obraşchenie"]. Ceea ce ar putea fi numit „tolstoism" este un fel de predică sau un fel de convertire. Omul trebuie să treacă printr-o „ruptură", printr-o schimbare profundă şi abruptă şi nu numai să se „convertească," ci să şi treacă prin procesul convertirii, să devină conştient de el şi să se simtă ca fiind „convertit" („mântuit" – „spasennym"). În alt cuvinte, el trebuie să înceapă „o nouă viaţă," conştient şi voit – el trebuie să se decidă şi să îşi pună în aplicare decizia. Am putea substituit „convertirea" cu un alt termen: „renaştere," „deşteptare," „înviere." Forma occidentală primară ar fi *erwechnung* sau *renaştere,* termenii fundamentali ai pietismului german şi anglo-american. *Învierea* se bazează în întregime pe modele pietiste. Simpatiile lui Tolstoi pentru sectarii ango-saxoni ar putea fi explicaţi prin identificarea sa a acestui fel de evlavie profund înrădăcinat.

În lucrarea lui Tolstoi sentimentalismul a penetrat din nou în păturile superioare ale culturii ruseşti. În acest sens munca lui Tolstoi se dovedeşte a fi un anacronism.

Psihologic, Tolstoi se dovedeşte a fi ieşit din cadre pe la finele secolului, din timpul şi din istoria prezentă. Parţial el se dovedeşte a fi realizat în acest fel, el parţial a părăsit conştient modernitatea, se retrage sau îşi găseşte loc într-un trecut îndepărtat. În adăugire, Tolstoi şi-a solidificat „înapoierea" sa istorică renunţând la istorie. Acest aspect al muncii lui Tolstoi este demonstrat cu succes de B. Eichebaum în imensa sa carte despre Tolstoi (2 volume), 1928 şi 1931. „Tolstoi este un anarhist militant care pe la mijlocul secolului al XIX-lea a susţinut principii şi tradiţii care plecare (care plecau într-un anume fel de la tipologia secolului al XVIII-lea.") „Arhaismul" lui Tolstoi este un fel de concretitudine foarte înaltă, în care mai toate elementele individuale nu pot apare imediat. „Arhaismul" ca şi sistem nu însemnă numai „întârziere" şi delăsare în dezvoltare. El îşi are propriul lui accent voliţional, chiar încăpăţânare, o dispută sau o rupere de „modernitate", de „realitate." Întregul literar al lui Tolstoi constă în această rupere, în această ostilitate faţă de mediul istoric şi faţă de istorie, în „rezoluţia lui de a se posta împotrivă şi în contradicţie."

„Am putea spune că într-un anume fel creaţiile artistice ale lui Tolstoi, din patosul lui arhaic – la fel ca şi un fel de demonstraţie împotriva „modernităţii" – tinde a fi din acest motiv, nihilistă la inimă, inspirată de negaţia „convingerilor" despre care el a fost întotdeauna gata să întrebe: nu sunt acestea un fel de prostie? Din contră, prin afirmaţia originalului, adevărurile „absolute" care există afară din istorie şi care se potrivesc naturii omului." (I. 291).

Tolstoi nu şi-a găsit locul său în cercurile literare ale contemporanilor săi. Pentru el „taţii" şi „copii" erau egal de străini – oamenii anilor patruzeci şi şaizeci. „Strict vorbind, Tolstoi şi-a întors spatele faţă de toată cultura rusească după anii '20 şi a vieţuit mai mult după propriul lui „transplant" original al mai multor tradiţii şi lucrări occidentale, din care a ales ceea ce a fost cel mai străin inteligenţei ruseşti a acelor vremuri. Dimpreună cu Rousseau, el a folosit mai multe tendinţe pentru libera cugetare occidentală (Prohudon, Michelet, literatură care a vorbit împotriva lui Napoleon, schimbându-i în şa măsură încât s-au direcţionat împotriva radicalismului lui Rousseau şi şi-a asumat un caracter nihilist (I,

282). El a negat toate împlinirile inteligenţelor ruseşti şi şi-a creat propriul lui sistem (dacă nu de convingeri cel puţin de concepte) referitor la temeliile caracteristice secolului al XVIII-lea (Novikov, Radişchev, Karamzin). Mai mult din moment ce cultura de curte rusească a fost insuficentă şi nu a fost independentă, Occidentul a început să aibă o mare semnificaţie pentru el. Am putea afirma că în aceste surse, tradiţii, „şcoala sa, Tolstoi este ultimul rus dintre scriitorii ruşi." (I. 288).

Manifestarea externă a acestei rupturi cu modernitatea a fost prima retragerea lui Tolstoi către Iasania Polinia în 1858, „prima criză tolstoiană, " de depărtate „tolstoiană de literatură," o retragere în spre viaţa de la ţară şi la „fericirea familiei." Cu adevărata aceasta a fost un fel de retragere sau un exod – de la oraş la ţară, de la istorie la natură, de la intelectuali la cei needucaţi. Eichenbaum remarcă pe bună dreptate că în aceşti ani „populismul şi radicalismul şi-au asumat un caracter distructiv" în lucrările lui Tolstoi (1, 374). Ele sunt un fel de trăsături autobiografice definite în psihologia lui Levin, în ostilitatea lui provincială faţă de cultura urbană. „Aşa zisa *persoană culturalizată*, eruditul, care „urmează" ceea ce are loc în ştiinţe şi absoarbe diferite feluri de cunoştinţe este pentru Tolstoi un fel de persoană tainică, dacă nu chiar un şarlatan sau un idiot" (I, 283).

În acest fapt se ascund nişte profunzimi. Tolstoi a fost un fel de apocaliptic – cu adevărat el a fost mai întotdeauna proiectat în spre viitor şi în spre necesar, în inevitabilităţi, posibilităţi şi nădejdi. Ca de obicei am putea spune că „apocalipsa" spală „istoria." Ceea ce este „nihilism" într-un anume sens poate fi considerat un fel de „apocalipsă" în alt sens. O „realitate," *una falsă,* este negată sau refuzată de dragul alteia, una care nu a fost deja realizată dar care este *adevărată*. *Tolstoi înşeală istoria din cauza adevărului pe care îl caută.* Dinamica creaţiei lui Tolstoi este cât tot ceea ce este oferit, toată istoria şi modernitatea sunt în ochii lui o *mare minciună*, decepţia şi decepţia de sine a umanităţii. Nu numai că există o minciună în istorie, ci şi multe lucruri false şi neadevărate, căci pentru el totul de devenit o *minciună* şi nu mai există adevăr în nimic. Aceasta este sursa durerii şi a neliniştii lui Dostoevski – pentru sine şi pentru restul, pentru toată lumea istorică. Nihilismul rigorist constituie „religia" lui Tolstoi. Psihologic, Tolstoi a rămas întotdeauna în cercul nefrânt al Reformei. Dimpreună cu şocul lor faţă de incurabilitatea păcatul lumii. Omul este mântuit prin „credinţă" sau prin „convertire" – adică prin renunţare şi prin nădejde. În această condiţie empirică sau istorică nu a existat nici un fel de schimbare. Tocmai pentru acest motiv, este necesar să negăm continuu să descoperim sau să părăsim istoria.

Tăria lui Tolstoi constă în candoarea lui revelatoare, în neliniştea lui morală. Chemarea lui la „mărturisire" a fost auzită, la fel ca şi un fel de „clopot de alarmă" al conştiinţei. Mai trebuie spus că în acest moment îngustimea şi neputinţa viziunii lui se simt cât se poate de mult. Tolstoi nu este capabil să îşi explice originile necurăţiei şi a falsităţii vieţii. Explicaţia lui este concomitent mult prea simplă şi prea radicală. El pur şi simplu neagă cultura şi istoria ca fiind lipsite de vrednicie şi de posibilitatea justiţiarului. Istoria nu poate fi amendată, numai simţită. Mai mult, Tolstoi supra-simplifică realitatea răului, ca şi cum totul ar putea fi redus la neînţelegere sau la singurătate, putând fii explicat prin „înşelare" sau „prostie", la „minciuni conştiente" sau „intenţii rele." Acestea sunt toate trăsături tipice ale „iluminismului" secolului al XVIII-lea, care a fost concomitent „sensibil" şi „liber cugetător." Tolstoi merge în spatele propriei experienţe, ca şi unul care cunoştea foarte bine puterea ispititoare a patimilor – chiar şi patimilor el le opune reguli şi rânduieli morale, legăminte din interior şi condamnarea legilor. Există un fel de izbitoare lipsă de

corespondenţă între agresivismul maximalist al denunţărilor socio-etice a lui Tolstoi, negaţiile şi extremele sărăciei din învăţăturile lui moral pozitive, care ar putea fi reduse la bunul simţ şi la un fel de sensibilitate practică. Optimismul bunului simţ se duce inevitabil într-un fel de nihilism simplificator. Contradicţia fundamentală din scrierile lui Tolstoi este acea că în ochii lui falsitatea viţii ar putea în cele din urmă să fie depăşită, strict vorbind, numai prin *renunţarea la istorie,* prin „părăsirea" culturii şi „adoptarea unei vieţii simple" – adică, mutarea întrebărilor şi renunţarea la probleme care rămân de rezolvat.

Tolstoi a părăsit istoria de mai multe ori. Prima dată a fost la începutul anilor cincizeci, când s-a închis în Iasania Polinia şi s-a dedicat experimentelor pedagogice. A fost un fel de „exod din cultură" , din moment ce în acele zile Tolstoi se gândea cel mai puţin de a avea vre-un fel de influenţă asupra poporului. *Voinţa poporului* trebuia recunoscută şi împlinită. Ca şi „opoziţie a poporului faţă de educaţia noastră" Tolstoi a discernut un fel de judecată dreaptă a lipsei lui de cultură istorică sau chiar a textelor tipărite. Cererea de astfel de lucruri este creată numai de un fel de complicaţie periculoasă şi deşartă a vieţii. Undeva mai târziu, Tolstoi a ajuns să creadă că până şi filosofia şi ştiinţa au fost numai un fel de superfluu lipsit de sens. El a căutat adăpost de la astfel de excese în *munca creatoare* a vieţii şi a celor obişnuiţi. În binecunoscutul său articol: „cine pe cine ar trebuie să înveţe ce să scrie: ar trebui ca acest copii serf să înveţe de la noi sau noi să învăţăm de la ei?" (1862), Tolstoi a anticipat în mai multe sensuri viitorul lui pamflet referitor la artă (1879).l aceiaşi concepţie a apărut în *Război şi pace.* Ovsianiko Kulikovski a desemnat destul de apt acest gen ca fiind *om epică nihilistă.* Pentru Tolstoi, marea istorie este numai un joc. În acest joc nu există eroi şi nici caractere, există numai un destin invizibil şi un marş al unor evenimente impersonale. Este ca şi cum totul ar fi un vis. Totul a fost dezintegrat şi s-a răspândit într-un sistem de scene şi situaţii. Este sunt ca şi un fel de „măşti ale vieţii." În istorie nu se împlineşte nimic. Trebuie să ne adăpostim de la istorie. Sensul final la luptei nihiliste a lui Tolstoi a fost criza sa religioasă. *El a respins Biserica fiindcă el a respins istoria şi omul.* El a voit să rămână privat. Mândria şi smerirea de sine au alternat destul de ciudat în acest *nihilism al bunului simţ.*

În patosul acestei *„nerealizări istorice",* Tolstoi a fost cât se poate de mult în acord cu Pobedonosţev. Chiar şi datorită diferenţelor vaste în temperament şi atitudine, ei ajung la acelaşi punct de unire în premisele lor iniţiale, la fel cum Rousseau şi Edmund Burke au fost apropiaţi ideologici. Pobedonosţev, la fel ca şi Tolstoi, a fost un fel de „arhasit" şi el a avut visul de a îi ţine pe oameni afară din cultură şi din istorie în general, mântuidu-i de stricăciune şi de ruină. Pobedonosţev credea în oameni, şi nu credea în istorie. El credea în durabilitatea felului de viaţă patriarhal, în „înţelepciunea vegetabilă" a elementului popular, în tăria simplităţii şi pritimitivităţii lor şi nu a voit să îşi strice integritatea sa naivă a sentimentelor cu un fel de inoculare otrăvitoare a unui anumit fel de civilizaţie raţională occidentală. Bineînţeles, că tot cultul mediocrităţii lui Pobedonosţev a fost ceva contrat proprie sale naturi. El era de parte de a fi un mediocru şi în mod sigur nu era o persoană care tăria după instinct sau „simţuri." El căuta „vindecare", o „anecdotă" pentru propria lui abstracţie în simplitatea poporului obişnuit. El a voit să îşi găsească un fel de refugiu în propria lui „absenţă a vieţii" în situl de viaţă obişnuit al poporului, a reîntoarcere la „temelii." El a fost sigur că credinţa lor era puternică şi că ei ar fi putut sta tare dimpreună cu lipsa lor de raţionament (a se compara cu „prejudiciul" lui Burke). El a valorificat *nativul* şi *primordialul* mai mult decât realul. Pobedonosţev se temea de „iluminismul" popular, de *deşteptarea* unei conştiinţe religioase între ei, fiindcă în ochii lui

au fost un fel de elemente negative şi false. El credea în soliditatea *protectivă* a principilor patriarhale, dar nu credea în tăria creativă a forţei adevărului, în veridicitatea lui Hristos. El era cât se poate de aprehensiv faţă de mai toate acţiunile, mişcările – *lipsa de activitate* protectivă i se părea mai mult de încredere decât orice fel de acţiune, *chiar şi faptele eroice.* El nu a voit să îşi complice viaţa – „tot ceea ce era simplu era şi drept.” Mia mult, ar mai trebui să spunem că Pobedonosţev a fost intrigat de pietismul profund anglo-saxon, de duhul sentimental după cum a fost Tolstoi – ar fi destul să luăm în considerare *Conversaţiile lui de la Moscova*. Libertatea lăuntrică a religiei ortodoxe îl înspăimânta şi i se părea repulsivă lui Pobedonosţev. Pentru acest motiv a fost cât se poate d insistent referitor la rolul guvernului c aşi gardian. Se pare că el nu a perceput sfinţenia Sfântului Serafim şi nu i-a plăcut nici de episcopul Teofan (Zăvorâtul) şi de părintele Ioan din Kronştadt.

Similaritatea merge până la un fel de înţelegere necesară. Similaritatea semnifica un fel de apartenenţă la un singur tip psiho-cultural. Similaritatea dintre Pobedonosţev şi Tolstoi nu a fost în nici un caz accidentală. Mai mult, în mai multe feluri ei au crezut identic în natură şi nu în om – ei credeau în legi şi în nici un fel în munca creativă. Ar fi destul de important să remarcăm că în acei ani (din anii şaizeci până în anii optzeci), societatea rusească în general trecea printr-un fel de recurenţă ciudată a ceva care a fost imediat numit concomitent „iluminism” şi „pietism.” Aceasta a fost sursa interesului lui Rousseau, atracţia pământului şi retragerea la ţară, un fel de neîncredere în istorie, „nihilismul” şi de mai multe ori dezamăgirea. O istorie psihologică a societăţii ruseşti nu a fost încă scrisă. Istoricii viitori şi-au dedicat o atenţie specială istoriei tipului de complex căruia îi aparţinea Tolstoi.

Tradus din rusă de
Catherine Boyle

VLADIMIR SOLOVIOV ŞI DANTE: PROBLEMA IMPERIULUI CREŞTIN

Quella Roma onde Christo è rommano purgatorio XXXII, 102

I

În anul 1883 au început să apară o serie de articole în săptămânalul slavofil *Rus,* la care Ivan Aksakov a fost editor, sub titlul general de „Marea controversă şi politica creştină.” Controversa a fost cea între Orient şi Occident şi în special între Orientul creştin şi Occidentul creştin – adică între Bizanţ şi Roma. Ruptura dintre Imperiul Oriental şi Biserica Romei a stat la rădăcina controversei. Rusia, ca şi o „a treia Romă,” a fost încredinţată cu datoria reconcilierii. Datoria ei a fost de a dovedii că sarcina ei nu a fost numai o replică a continuării bizanţului, a „doua Romă,” ci cea a unei a treia Rome, care prin urmare ar fi putut reconcilia şi se putea lega de Prima şi a Doua. Era un fel de dialectică istorică: teză, antiteză şi sinteză – Roma, Bizanţul şi Rusia. Aceasta a fost pentru prima dacă când Soloviov şi-a desluşit nou convingere: veacul tensiunilor istorice între Orient şi Occident nu ar fi putut fi rezolvat decât printr-o nouă convingere: epoca tensiunilor istorice între Orient şi Occident ar fi putut fi rezolvate numai printr-o „reunificare a Bisericilor” şi numai în alianţă cu Biserica romană şi-ar fi putut Rusia împlinii vocaţia ei istorică şi să rezolve problemele arzătoare ale existenţei ei naţionale. În esenţa ei, ca şi trup tainic al lui Hristos, Biserica nu a fost împărţită. În ciuda separaţiei vizibile între cele două „societăţi ecclesiale,” Biserica era una. Exista mai mult un fel de ruptură tainică, dar numai un fel de înstrăinare istorică. Orientul şi-a păstrat comoara sacră a credinţei, dar îi lipsea structura şi organizarea care singure ar fi putut face creştinismul un fel de putere şi forţă istorică. Biserica romană ar fi fost mai mult un fel de

parte din Biserica Ecumenică, centrul ecumenismului creştin era încă în Roma. Era numai o parte, în care numai structura primară a Bisericii, ca şi corp al societăţii a fost păstrat şi actulizat. Orientul creştin nu avea nici un fel de prospect istoric, decât numai dacă se reconcilia şi se reunea cu Occidentul catolic.[18]

Totul a fost cât se poate de stânjenitor pentru editorul unei recenzii slavofile. Soloviov a fost foarte mult obligat de Aksakov să re examineze viziunea sa şi în orice caz să îşi refacă lucrarea. În cele din urmă, el a decis să nu mai fie dea cord cu lucrările lui Soloviov. Textul tipărit al „Marii controverse" este evident un fel de text „editat" incomplet. Multe din cele intenţionate de Soloviov au fost lăsate nespuse. Anumite capitole care au fost deja scrise trebuiau omise de noi versiuni. Textele tipărite nu au făcut decât să ofere un fel de portret al viziunilor lui Soloviov susţinute de fapt în 1883.

Unele informaţii adiţionale ar fi putut fi adunate în scrierile lui către Aksakov, scrise când articolele lui au apărut în jurnalul lui Aksakov.[19] Ca şi replică la obiecţiile lui Aksakov, Soloviov şi-a afirmat frac crezurile lui în *Roma eternă,* ceea ce nu trebuie să se identifice cu „papalitatea."

„Mai întâi de orice contemplex *marea, sfânta şi eterna Romă,* partea primară şi inalienabilă a Bisericii Universale. În această Romă eu cred, , în faţa ei mă plec, o iubesc cu toată inima mea şi cu toate puterile sufletului meu îi doresc restaurarea ei, de dragul unităţii şi a întregului Bisericii universale. Fie ca ei să fiu blestemat ca şi paricid dacă voi pronunţa vreodată vre-un cuvânt de condamnare împotriva sfinţeniei Romei.

Aksakov a sugerat aparent că anumite schimbări ar trebuie făcute în schiţa trimisă lui Soloviov. Acesta a nu a voit să se plângă şi a decis să o compună într-un nou capitol.[20] Scrierea noului capitol a fost întârziată un moment şi între timp Soloviov şi-a continuat studiile lui. În acele vremuri, el citea în italiană polemicile uniaţilor polonezi şi cei danezi.[21]

Se pare că în schiţa respinsă de Aksakov a existat un anumit „pasaj referitor la imperiu" căruia Aksakov i-a obiectat extrem de mult. Soloviov era gata să îl excercizeze, „nu fiindcă am abandonat ideea, ci fiindcă ea fiind prezentată pe scurt şi fragmentar, ar fi putut sugera un fel de concepţii crude şi false. Nu exista nimic „crud" în ideea lui.

Trebuie să ne reamintim că astfel de principii comprehensive ca „un împărat universal," „pontiful suprem" şi restul sunt un fel de steaguri primare sau simboluri şi orice simbol, atunci când este detaşat de conţinutul lui viu şi ideal este crud şi material.

Mai mult, ideea unei „monarhii universale" nu a fost în nici un caz propria invenţie a lui Soloviov, ci mai mult un fel de aşteptare perenă a naţiunilor, *vechoveknoe chiaianie narodov.* În rusă fraza are o puternică conotaţie mesianică şi ne aduce aminte de profeţiile din Facere 49, 10 unde aceste cuvinte sunt folosite să transforme grecescul προσδοκία έθνών (numai în Septuagintă).

„Între intelectuali, această idee l-a inspirat pe Dante în timpul Evului Mediu, *de exemplu* în timpurile noastre Tiutchev l-a susţinut – el a fost un om cu mai multe

[18]Marea controversă a fost publicată în *Rus* (1883), nr. 1, 2, 3, 14, 15, 18, 25. A fost retipărită în *Sobranie sochienii de Soloviov,* vol. IV.
[19]Au fost publicate mai întâi în *Russkaia Mysl* (decembrie, 1913) şi apoi tipărite în *Pisma* lui Soloviov (Sank Petersburg, 1923).
[20]Pisma, IV, 21 , Martie, 1883, scrisoarea 9.
[21]*Pisma,* IV, 22, iunie, 1883, scrisoarea 11.

sentimente pozitive. Într-o ediţie completă la „Marea controversă” *Intenţionez să expun idea de Monarhie universală mai întâi în cuvintele lui Dante şi Tiutchev.*[22]

Nu a fost publicată nici o ediţie completă a „marii controverse”. În *Istoria şi viitorul teocraţiei,* publicată în 1887, Soloviov nu vorbea de nici un fel de Imperiu. În cartea sa franceză *Rusia şi Biserica universală,* scrisă în 1887 şi publicată în Paris 1889, Soloviov nu a vorbit de Imperiu în introducere. Aici Tiutchev nu este menţionat deloc. Dante este citat numai o singură dată (*„le plus grand des écrivantes catholiques”*), cu un fel de referinţă specială la „rândurile nemuritoare” din Divina Comedia.[23] Aceste lucruri nu ar trebuie să ne surprindă. Cartea franceză a fost scrisă pentru un scop anume şi pentru o anumită audienţă şi la sfatul prietenilor catolici, Soloviov s-a restrâns pe sine la un fel de acuzaţie istorică şi polemică a Primatului lui Petru. Toate „consideraţiile generale şi speculaţiile ieftine” trebuiau omise şi anumite pasaje care au fost deja scrise trebuiau suprimate, în mare parte datorită dezamăgirii lui Soloviov.[24]

Astfel, expunerea promisă a concepţiei unei „monarhii universale” după chiar „cuvintele lui Tiutchev şi Dante” nu a fost scrisă niciodată.[25] Totuşi, nu ne putem debarasa cu uşurinţă de afirmaţiile lui Soloviov că, cel puţin, el a fost puternic impresionat de ideile acestor doi scriitori. Recenzia istorică scurtă a destinului Imperiului creştin – cu un fel de privire înainte – pe care Soloviov o foloseşte ca introducere la cartea sa franceză în mod definitiv ne reaminteşte de Tiutchev la un anumit moment, deşi punctele lor de vedere nu sunt destul de divergente.[26] Se pare că influenţa lui Dante asupra lui Tiutchev a fost mare şi am putea detecta unele motive şi teme în schemele lui teocratice. Aceasta nu implică în nici un fel că Soloviov a fost servil lui Dante.

II

Crezul într-o Romă veşnică a fost dintre presupoziţiile de bază ale concepţiei teocratice a lui Soloviov. În această opinie, Roma antică, Imperiul roman al cezarilor,

---

[22]Pisma, IV, 22 iunie 1883, scrisoarea 11.

[23]Rusia şi Biserica Universală, ediţia a treia (Paris, 1922), p. LVI, traducere engleză (Londra, 1948), p. 30.

[24]A se vedea scrisorile lui Soloviov către părintele Paul Piering, S. J. în *Pisma,* III (1911), 148-153 şi în D. Stremoukoff, *Vladimir Soloviov şi opera sa mesianică,* tradusă din franceză de Elisabeta Meyendorff.

[25]A se vedea acest articol „Vsemirania Monarkhiia” în *Enciclopedia Brockhaus.*

[26]Despre acest subiect a se vedea două articole ale mele: „Premoniţiile istorice ale lui Tiutchev” (în acest volum) şi „Tiutchev şi Vladimir Soloviov”, *Put,* Nr. 41, 1933, 3-24 (în acest volum). Tiutchev ne oferă principiu tratatului politic, *Rusia şi occidentul* (1849) fiind disponibil numai în biografia lui scrisăde Ivan Aksakov. „Biografia Teodotrei Tiutcheva”, *Russki archiv,* 1873, ediţii separate, Moscova, 1886). Această biografie este în rusă, dar mai multe din textele lui Tiutchev sunt citate originalul francez. În *Arhivele ruseşti* au apărut retipărite trei articole politice ale lui Tiutchev publicate la propria lui iniţiativă şi mai apoi colecţia lui lucrărilor lui (Polnoe sobranie oschinenii, Sank Petersburg, 1913). Cel mai important articol dintre acestea este intitulat „Problema romană” care a apărut original în *Jurnalul celor două lumi* în 1849. după ce şi-a exprimat nădejdea că lumea creştină ar putea fi reunită, el a concluzionat reamintindu-şi de profunda emoţie evocată de vizita lui Nicolae I la Roma în 1849: „reapariţia împăratului roman după mai multe secole de absenţă” (*Polnoe sobranie sochieninii,* 363). Aici un martor contemporan ar putea fi citat: Gogol vorbeşte de aceiaşi experienţă într-o scrisoare din 2 ianuarie 1847, către Alexandru P. Tolstoi: „peste tot el era pur şi simplu numit imperatore fără adausul *di Rusia,* astfel că un străin ar fi putut crede că era suveranul acelor pământului.” (N. V. Gogol, *Polnoe sobranie sochinnii,* Academia din Nauk, SSSR, XIII, 24). Soloviov menţionează că Tiutchev credea că Reunificarea în Bisericilor „printr-un argument între ţar şi papă”, mai apoi el a abandonat idea. A se vedea Poezia F. I. Tiutcheva, *Polnoe sobranie sochinenii,* VII, 133.

aparţinea intrinsec istoriei mânturii. Discutarea viziuniii clor patru împărţii din cartea lui Daniel, Soloviov conclude: imperiul roman

„nu era o parte din colosul monstruos destinat distrugerii, ci a fost materialul de bază al schiţei şi a modelării Împărăţiei lui Dumnezeu (*cadrul şi lumea materială a împărăţiei lui Dumnezeu*). Marile puteri ale lumii antice au fost mai mult un fel de figurii trecătoare în stadiul istoriei: numai Roma v-a trăii veşnic (*Rome seule vit toujour*). Stânca capitolului a fost sfinţită de piatra Bibliei şi imperiul roman a fost schimbat într-un mare munte care a izbugnit din acea piatră într-o viziune profetică."[27]

Lui Soloviov îi era caracteristic să considere teocraţia creştină ca una care avea o temelie dublă: biblică şi romană. A fost ceva mai mult decât un paradox retoric atunci când el a sugerat că Simon Petru ar trebui privit mai mult ca şi un succesor al lui Iuliu Cezar:

„în timp ce detrona absolutismul fals şi impios al cezarilor păgâni, *Iisus a confirmat şi a făcut veşnică monarhia universală a Romei conferindu-i proriile ei temelii adevărat teocratice. Într-un anume sens, nu a fost nimic mai mult decât o schimbare de dinstatia; dinastia lui Iulius Cezar, pontiful suprem şi slujitorul slujitorilor lui Dumnezeu."*[28]

Nu a fost doar o sugestie poetică atunci când Soloviov a sugerat că „Părintele Aeneas", dimpreună cu „Părintele credincioşilor", Avraam ar fi trebuit să fie privit ca şi un antecesor al creştinismului. În acelaşi timp, pe când el lucra la o carte franceză, Soloviov i-a scris lui Nicolae Strakhov:

„îl privesc pe „părintele Aeneas, cu „părintele celor credincioşi", Avram, ca şi adevăraţii strămoşi ai creştinismului, care (dintr-un punct de vedere istoric) au fost un fel de sinteză a acestor parentalii."[29]

În alt cuvinte, au existat două linii paralele ale pregătirii teocratice: una este linia istoriei lui Israel, cealaltă a istoriei Romei.

Este cât se poate de învăţăm că în timp ce Soloviov lucra la cartea sa franceză, el mai traducea şi *Eneida* în colaborare cu A. Fet.[30] Aceste două angajamente au fost legate unul de altul.

„Acum în timp ce traducea Eneida în timpul meu liber, am simţit cu o vivacitate sceptică necesitatea naturală şi cea tainică care a făcut din Roma centrul Bisericii Universale."[31]

Bineînţeles că Soloviov l-ar fi putut citii cu uşurinţă pe Virgiliu fără nici un fel de legătură cu Dante, dar dacă este să luăm în considerare că aproximativ în acelaşi timp el îl traducea pe Dante, nu ar fi prea curajos să suspectăm o legătură.[32] Pe de altă parte, aluzii paralele la cel două istorii, iudaică şi romană, a fost una dintre cele mai caracteristice trăsături ale stilului lui Dante.

„Cel mai cauzal cititor [spune Edward Moonre], nu poate eşua să nu remarce cele trei părţi din *Divina comedia,* ci în special *Purgatorio,* este cât se poate de obişnuit ca exemplele viciului şi ale virtuţii să fie luate alternativ în grupuri lipsite de alternare, din

[27] *Rusia şi Biserica universală,* 144, traducere engleză, 114.
[28] *Rusia şi Biseirca rusă*, italicile sunt ale mele, p. 143, traducere engleză 113, italicile sunt ale mele.
[29] Pisma, I; (1908), 36, 20 mai 1887, scrisoarea 27, italicile sunt ale mele.
[30] *Pisma,* II (1909), 253-254, Dimitrie Chertelev, septembrie 1887, scrisoarea 30. Soloviov a tradus Cantos 7, 9 şi 10 şi Ecologul al Patrulea, a se vedea *Stikhotovorenia,* Theol., m 1921, pp. 194-196.
[31] *Pisma,* III, 155/156, părintelui Piertling, august, 7/19, 1887.
[32] Două sonete ale lui Dante sunt binecunoscute în traducerile lui Soloviov: în *Stikhotvoreniia,* ediţia a şaptea, 1921, p. 195. (Sonetele 8, „Vita nova, XV, 4-6 şi Sonetele 6, „Vita Nouva", XIII, 8-9.)

Scripturi sau din literatura profană... Explicaţia în acest sens din partea lui Dante trebuie căutată în faptul că *el considera populaţia Romei la fel de mult ca şi evreii „poporul ales" ceea ce de conduce la realizarea unui fel de Imperiul Universal, restul la Biserica universală. Istoria romană şi cea iudaică au fost egal de „sacre" pentru Dante...* Virgiliu, „divinul poeta noastre" este citat cu Scriptura şi cu rândurile binecunoscute *„Tu regere imperio populos" Romane moment"* etc citate ca şi un fel de dovadă a scopului lui Dumnezeu pentru un imperiu universal şi pentru o Romă, după cum ar trebuie să cităm Scripturile."[33]

Cel mai celebru exemplu al acestui paralelism deliberat se găseşte în *Infernul* II, 13-33, când Aeneas şi Pavel sunt introduşi ca şi singurii privilegiaţi vizitatori în lumea nevăzută (*„io non Enea, io non Paulo sauno"*), unul din partea viitorului Imperiu, celălalt de dragul Bisericii, ca şi anticipare a unui „loc sacru" unde succesori marelui Petru îşi vor aşeza scaunele lor. Venirea lui Aenea în Italia a coincis după calculele cronologic ale lui Dante, cu naşterea lui David: astfel, cele două *„parentalii"* au fost legate providenţial.

Tot pasajul referitor la acest subiect în *Convivio* IV, 5 este caracteristic şi foarte interesant. Aici temelia Romei se leagă direct de taina sublimă a Întrupării. Trebuia să există o locuire obişnuită şi un receptacol al Fiului lui Dumnezeu care S-a pogorât pe pământ. Pământul trebuia să fie în „cea mai bună condiţie," în *ottima dsipozitione,* pentru a doua Sa venire şi această condiţie este un fel de „moharhie." Prin urmare, „Pronia a rânduit oameni şi oraşul care trebuia să îşi îndeplinească condiţia lui, adică o Romă măreaţă" – *ordinato fu per lo divino provedimento.* Pe de altă parte a fost „rânduită o familie" din care s-a născut mama celui întrupat la un moment potrivit – adică familia lui David.

„Pentru aceasta, naşterea lui David şi naşterea Romei, au avut loc în aceiaşi juncţiune (in una temporale) – a adică la venirea lui Aeneas din Troia în Italia, după cum mărturisesc înregistrările. Astfel, alegerea duhovnicească a Imperiului roman (la divina elezione) este dovedită suficent de naşterea unui oraş sfânt (*de sancta citade*), care era contemporană cu rădăcinile familiei Mariei... O înţelepciune nemăsurată şi fără putinţa de a fi exprimată a lui Dumnezeu, care în acelaşi timp ai fost arătată în Siria şi aici în Italia făcând pregătirile pentru venirea Ta (*che a una ora per la tua venuta, in Syria suso e qua in Italia dinanzi ti preparasti*).[34]

A doua carte a *Monarhiei* lui Dante este dedicată dovezii „legitimităţii providenţiale" a Imperiului roman şi argumentul este în mare măsură teologic. „Dacă Imperiul roman nu a fost întemeiat pe ceea ce este bine (*je jure non fuit*), atunci Hristos ar fi consimţit la o nedreptate prin înseşi naşterea Lui. Din moment ce acest lucru ar fi evident imposibil, Dante a concluzionat că întradevăr Hristos a adusă un fel de „mărturie" faţă de „dreptatea" Romei. El a ales a fi născut *sub edicto romani imperatoris,* pentru ca El să „fie înrolat ca şi om în registrul unic al rasei umane" (*in illa singulari generis humani descriptione homo conscriebantur***)** şi prin urmare el a recunoscut validitatea lor alegând să moară sub condamnarea autorităţii romane. Această sentinţă nu ar fi fost valabilă dacă

[33]Edward Moore, *Studii în Dante,* prima serie: Scripturile aşi autorii clasici în Dante (Oxford, 1896), 26, italicile sunt ale mele; a se vedea Nancy Lenkeith, *Dante şi legenda Romei* [„Studii medievale şi ale renaşterii"], editat de Richard Hunt şi Raymond Klibansky, Suplimentul doi, Institutul Wharing) (Londra, 1952), 89: „de fapt Dante face din romani un popor ales cu un important rol în istoria analogă cu cea a evreilor."

[34]Traducere engleză de W. W. Jackson (Oxford, 1952), 34.

cezarii romani nu ar fi condus *de jure.* Astfel, *„mirele Hristos* a înştiinţat [imperiul roman] la ambele capete ale stării Lui pe pământ" (*in utroque termino suae militante*).[35] Frazarea, din nou este cât se poate de semnificativă: *sponsus christus* este corelativ cu *sponsa ecclesia* şi Roma este *Sedes Sponsae* (*Epist.* VII, alias. XI, „Cardinalibus ytalics" 11).

Este împotriva acestui punct de vedere că putem accesa crezul exaltat al lui Soloviov într-o „Roma veşnică." El a fost primul care a scris „Istoria teocraţiei" în care a tratat pregătirea biblică a teocraţiei. Au mai fost proiectate ale trei volume şi ele erau ceva istoric. Soloviov nu a putut evita discuţia referitoare moştenirea „romană" a Bisericii.[36] Bineînţeles, acestea sunt numai conjuncturi. Problema nu poate fi evitată: cum a ajuns Soloviov la un crez singular în Roma cea eternă? Dante şi Duca şi Dottore Virgil nu sunt sursa cea mai naturală a acestui crez. Chipul Romei celei eterne nu a jucat nici un fel de rol în aşteptările timpurii ale lui Soloviov mai înainte de anul 1883, când, după propria lui mărturie, el îl citea pe Dante şi recunoştea în el un fel de profet al Imperiului. Mai mult, în Dante, concepţia imperiului a fost înrădăcinată în convingerea că umanitatea – a adică rasa umană sau omenirea – sau fost sau ar trebuie să fie, o unitate organică, un întreg – această idee care i-a fost atât de dragă lui Soloviov şi care întotdeauna i-a dominat gândirea lui. Dumnezeu ar trebuie să aibă uns cop anume pentru toată umanitatea – *finis totius humane civilitas.* Acesta a fost punctul de început al monarhiei lui Dante.

„Trebuie să existe un fel de funcţie specială (*propria operatio*) care este potrivită speciilor umane ca şi întreg şi pentru care toate speciile ca şi o varietate multitudinală au fost create.

Scopul rasei umane este pacea şi un Împărat este în acest sens mai întâi şi mai mult decât orice *rex pacificus,* custodele unităţii şi al înţelegerii. Pacea se poate întemeia numai pe Dreptate şi monarhul este „cea mai curată întrupare a Dreptăţii." În cele din urmă, este „milostenia" sau *recta dilectio* care ascute şi ilumineză dreptatea, monarhul este „slujitorul tuturor" (*minister omnium*). Acesta este cursul argumentului în Prima Carte a *Monarhiei* şi Dante nu face nimic altceva decât să concluzioneze:

„est igitur monarchia necessaria mundo... ad optimam dispositionem mundi necesse est Monarchiam esse... Ad bene esse mundi Monarchiam necesse est esse."

S-a spus foarte bine că « imperiul pe care îl discută Dante este un fel de presupunre teoretică şi nu o realitate vie. »[37] este adevărat, după cum a afirmat Bryce, că în Occindet

« sfântul Imepriu a fost numai un vis, o concepţie sublimă, jumătate teolgoie şi jumătate poezie, a unităţii umanităţii, aunităţii popoarelor care sunt copii lui Dumnezeu, unire realizată în Biserică care este şi un fel de Stat şi un Stat care un fel de Biserică. »[38]

Impriul lui Dante a fost cu adevărat un fel de vis sau o utopie, dar a fost un vis al nădejdii şi al credinţei. A fost într-un anume sens, o proiecţie a trecutului în viitor. Imperiul său, după cum s-a sugerat mai recent,

---

[35]*Monarchia, II,* 11 & 12, traducere engleză cu o introducere de Donald Nicholl, „Biblioteca ideilor" (New York,, 56-59. „Recunoaşterea validităţii" este mai mult un fel de redare latină a frazei *quid fuit illud prosequi.* Gustovo Vinayi care şi el inserează *„la validita*" în traducerea lui italiană (Firenze, s.d).

[36]A se vedea Pisma, III, 148, 150 – către părintele Pierling, 20 iunie şi 14 iulie 1887, scrisorile 7 şi 8.

[37]A. P. D'Entrèves, *Dante ca şi gânditor politic* (Oxford, 1952), p. 34.

[38]James Viscount Bryce, *Sfântul imperiu roman,* o nouă ediţie (1904) (New York, Macmillan, 1928), 343.

« nu a fost Imperiul Roman sau feudalismul occidental, nici nu a fost imperiul păgân a lui Augiustus sau Traian. A fost imperiul lui Constatin, Teodosie şi Iustinian, ale cărui splendori au fost înrgistrate în San Vitale şi Sant Apollinare în Classe. »[39]

Iustinian a fost cel care în al şaselea Canto din *Paradis,* a povestit povestea condorului roman, *il sacrosancto segno.*

În introducerea lui Soloviov la *Rusia şi biseirca universală,* principalul accent a fost în special pe dreptate, unitate şi « doslidaritate.» Instintcul unei solidarităţi internaţionale a existat pe tot parcursul istoriei umane şi a fost expirmat variat – în tendinţa în spre un fel de monarhie universală care a culkminat în idea şi în realitatea acelui *pax romana* sau între evrei, în convingerea unei unităţi naturale şi a unei origini comune a rasei umane. Aici din nou există un fel de paralelism între dezvolătrile romane şi cele iudaice. Idealul nou şi cel mai înalt a unei frăţietăţi crştine duhovniceşti a fost realizat deplin încă din vremurile medievale. Principalul interes al Statului creştin a fost în special menţinerea păcii. Totuşi, transformarea bizantină a Impriului roman, începută de Constantin şi realizată de Iustinian a fost nominală. Statul era încă păgân în inspiraţia lui şi el a xcăzut mai apoi în aşa numita erezie a vieţii, *cezaropapism.* Misiunea de a căuta un stat creştin, respinsă de Impriul grec afost transefrată lumii greco germnanice de autoritatea papei. Totuşi, în analiza finală, Sfântul Impriu roman s-a dovdit a fi nimci mai mult sau mai puţin decât un « imeperiu fictiv » – *imperiul roman fictiv.* Lipsa unei puteri impriale care era genbuin catolciă sau crştină, Bisirca a fost incaapbilă să facă posibilă pacea şi dreptatea în Europa.

Acum, Soloviov a prtins că Rusia care era istoric pregătită şi pertdestinbată să susţionă “puterea politică” cerută de Biserică pentru mântuirea Europei şi a lumii. Acesta a fost un vis evident, o utopie, o ilutzie. Totuşi, a fost o utopie şi o iluzie a credinmţei şi a nădejdii. Exista încă freamătul ueni idei gigantice. Lecturile lui Soloviov referitoare la Dante nu au putut decât a îi confrima şi a îi întării în visarea lor teocratică. Paca şi unitatea erau un fel de « aşteptare perenă a naţiunilor, » *chaianie iazykov.*

III

Singura referinţă directă la Dante în *Rusia şi Biserica universală* este cât se poate de semnificativă. In ciuda dedicaţiei sale depline faţă de « monarhia Sfântului Petru, » Soloviov o avoit să menţină o balanţă între « uman » şi « dumnhezeisc. » Formula sa teocratică a fost de fapt « dualistă » sau mai bine spus « triadică .» *Sacerdoţium* nu ar trbui să absorbă *imprium,* la felk cum Statul nu ar trebui să fie subordonat Bisericii. Nu a fost permisă nici un fel de « religie » şi « politică ». nici un fel de « fiziune » sau « confuzie » a puterilor şi a autorităţilor nu a fost permisă. Problema a fost delicată. In contextul Împărăţiei lui Dumnezeu din câte se pare nu există loc pentru o putere seculară

[39] George Every, *Un eseu despre Charles Williams,* citat de Dorotea L. Dayers în „Comentariile ei la traducerea *Purgatoriului* (Clasicii Peguini, 1955), 194 ad XIV, 106. A se vedea d’Entrèvs, *op. cit.* 35., noţiunea lui Dante de imperiu corespunde foarte de aproape cu legile lui Iustinian.” Pe de altă parte, William a avut dreptate ca să lege chipul Împăratului în Dante de „părintele Aeneas.” „Chipul acelui prinţ care nu este în nici un caz pentru Dante ca derivând din secolul al patrulea a lui Carol cel Mare. El vine cu siguranţă de la Carol cel Mare, dar cu opt sute de ani mai înainte de Carol cel Mare chiar de la Iulius Cezar însuşi şi chiar şi mai înainte de Iulius, deşi nu exista nici un fel de împărat, totuşi, exista nobilitatea poporului roman şi chiar la începuturi Aeneas, iar dincolo de Aeneas Troia... o cheie la Comedie este *De monarchia*, iar o cheie la *De monarchia* este Eneida.” Charles Williams, *Figura lui Beatrice* (Londra, 1953), pp. 93.

separată. Dacă valoarea absolută a principiului fuhovnicesc este înştiinţată, nici un fel de alt principiu nu ar putea fi admis ca Biserica noastră", vizibilă şi reală. „Tocmai în acest fel, fiindcă Dumnezeu diferă în întregime de lumea noastră, este necesar să înştiinţam această natură specială a Lui. În orice caz, ideea noastră de dumnezeire ar fi mai potrivită şi mai abstractă decât ideea noastră de lume vizibilă."[40]

Totuşi, după Soloviov, „lumea noastră", „lumea naturală" şi lumea „duhovnicească" corespund în întregime una alteia după compoziţia lor şi nu diferă decât numai în întrarelaţiile acestor elemente.[41] Elementul uman, ca şi un fel de organism individual complet şi universal, „realizarea necesară şi organul" Logosului întrupat, *„trupul veşnic al lui Dumnezeu* şi sufletul veşnic al lumii" sau Înţelepciunea.[42] Ideea unei „corporalităţi duhovniceşti" a fost dezvoltată în legătură cu Böhme şi sub influenţa directă şi a cabalei şi a lui Christof Oetinger (1702-1782) şi mai apoi în Baader. Ar fi suficent să evidenţiem binecunoscutul aforism al lui Oetinger: „corporalitatea are finalul căilor lui Dumnezeu."[43] Prin urmare se cuvine să facem o distincţie exactă între „corporalitate" şi „realitatea" materiei. Trupul nu trebuie să fie în orice caz, „material." Există şi un corp „duhovnicesc," cel materiale este deja o distorsionare şi trupul duhovnicesc este deja un fel de restaurare – este restaurat în Hristos şi v-a fi în cele din urmă restaurat şi v-a devenit evident în timpul învierii de apoi. Acesta este unul dintre cele mai importante motive din temele lui Soloviov în lucrarea sa *Chtenia o bogochelovеţtve.* „Corporalitatea" întră deplin în structura existenţei duhovniceşti. Ea se descoperă în mai multe teofanii şi este evidentă în întruparea Cuvântului, după cum a afirmat Soloviov în conferinţa lui de final (care a fost deja scrisă prin 1882) „este singura legătură ultimă în-un lung lanţ de întrupări istorice şi fizice", un fel de teofanie completă într-o serie de alte teofanii complete, preparatorii şi ideale."[44] Natura se pierde în al doilea Adam, Hristos, „diviziunea ei reală în timp şi greutate, ea devine un fel de expresie directă şi o unealtă a duhului, un trup cu adevărat duhovnicesc." Iată ce conclude Soloviov: „Hristos a înviat din morţi şi a apărut Bisericii sale ca şi un trup duhovnicesc." Biserica este trupul Logosului duhovnicesc."[45] În aceste sens – din punctul de vedere al lui Soloviov – din punctul de vedere al lui Soloviov – afirmaţia categorică a faptului că „unirea organică" este un fel de „unire lăuntrică a omului cu corporalitatea duhovnicească a lui Hristos," devine deplin înţeleasă. Corporalitatea este finalul căilor lui Dumnezeu. Problema „surselor" lui Soloviov este dificilă şi complicată. El scria mai întotdeauna fără nici un fel de referinţă; în orice caz, fără referinţe exacte. El obişnuia să îşi numească oponenţii lui numai când îi critica. Putem învăţa ceva din lecturile lui Soloviov numai din menţiuna ocazională a scrierilor lui – şi din

[40]Soloviov, *Sobranie sochinenii* (Luăcrile colectate) în 2 ediţii, vol. II, p. 116. A se vedea p. 84.
[41]Ibid. P. 132.
[42]Ibid., *p.* 127.
[43]A se vedea Karl August Auberten, *Die Thjeosophie Friderich Christoph Oetinger nach ihren Grüdzügen* [Teosofia lui Oetinger în trăsăturile ei principale] (Tübingen, 1847), p. 147ff. A se vedea W. A. Hauck, *Das Geheminis des lebens: Naturranschaung und Gottesauffasung Friderich Otingter* [*Tiana vieţii: o viziune asupra naturii şi concepţiei lui Dumnezeu după Friedrich Oetinger*] (Heilderberg, 1947), David Baumgart, *Franz von Baader und die philosophische Romatik* [Franz von Baader şi romantismul filosofic] (Halle, Saale, 1927), p. 241. ff. 275 ff, Julius Hamberger, *Physica sacra odr Begriff der himmlischen Leiblichkei und die sich aus ihm ergebem Aufschlüsse über die Gehemninsiche des Christentums* [Fizica sacră sau noţiunea de corporalitatea duhovnicească şi rezultate explicative ale tainei creştinismului] (Stuttgart, 1869).
[44]Soloviov, Pisam, vol. IV (Petrograd, 1923), p. 147. Scrisoarea din 2 iunie 1873.
[45]*Ibid.,* p. 177. A se vedea Dukhovnie osnovy vl. Sloveka [Contemplarea lumii după Vladimir Soloviov, pp. 11-71], 2 volume, (1913).

cauza adunăturilor prietenilor lui care sunt accidentale şi pe care nu ne putem baza. Pe de altă parte, Soloviov a fost considerat un gânditor impresionist şi foarte franc. Acesta este motivul pentru marea lui sinteză pentru puterea şi în acelaşi timp pentru eclectismul lui inchestionabil, dezacordul lui lăuntric şi inconsistenţa punctelor lui de vedere. Acest lucru este spus chiar şi de cei care au estimat filosofia lui Dostovski cel mai mult: prinţul Evghenie Trubeţcoi şi mai recent părintele Vasile Zenkovski. Combinaţia gândurilor singure şi motivelor lui Soloviov în viziune altor gânditori s-a dovedit o metodă pe care nu ne putem baza şi una insuficentă. Problema tipului concepţiei lumii, „atitudinea primară" a schemei interpretaţilor, este cu mult mai importantă. Constantin V. Mochuslky a făcut această observaţie în binecuoscuta sa carte.[46] Mochulski a încercat într-un fel uşor naiv şi simplist să elimine faptul „influenţelor" făcând aluzie la „concepţia despre lume creştină" a lui Soloviov. Se spune că Schelling nu a exercitat nici un fel de influenţă asupra lui Soloviov, fiindcă concepţia lui Soloviov despre lume era creştină şi ţelul „filosofiei lui pozitiviste" a fost de a „depăşii idealismul" în numele adevărului creştin. În aceasta ar consta semnificaţia istorică a filosofiei ultime şi în acest fel, a fost ea înţeleasă de prieteni şi de oponenţi. Aceasta a fost atitudinea lui Baader, Schelling şi Soloviov care au reprezentat acelaşi „punct de vedere intelectual." În ciuda diferenţelor individuale, ei au aparţinut aceluiaşi tip intelectual şi ideea primară a genului lor duhovnicesc aparţinea aceleaşi sinteze filosofice. La aceasta s-a făcut deja referinţă într-un fel convingător de prinţul Evghenie Trubeţkoi în prezentarea sa critică la filosofia lui Soloviov[47] şi mai recent de Părintele Vasile Zenkovski în *Istoria filosofiei ruseşti*.[48] Situaţia primară a lui Soloviov şi în conformitate schema construcţiei lui metafizice a fost intuiţia unei „unităţi supreme" în care Dumnezeu şi lumea sunt perceputa ca aparţinând una alteia nedivizat şi din veşnicie, astfel încât destinul lumii s-ar putea prezenta ca şi un fel de „proces teogonic" uniform, de legătură. Tradiţia misticilor a fost, la drept vorbind, congenitală cu Soloviov, în special în poziţia lui de început, în „atitudinea intelectuală."

Atitudinea filosofice a lui Soloviov a devenit istoric comprehensibilă din perspectiva „crizei filosofice occidentale" abordată de el atât de mult. Filosofia lui Hegel a ridicat foarte mult problema legăturii dintre „idealism" şi „creştinism." În lumina noilor cercetări semnificaţia filosofică a contra-curentului împotriva idealismului, introdus de Scheling, devine din ce în ce mai evident. Kurt Lesse a caracterizat destul de bine toată mişcarea lui ca şi un „ultim idealism." Nu este o problemă de „influenţă" ci mai mult al unei idei primare şi a unei soluţii nobile. Am putea spune că Soloiviov cunoştea lucrările celor mai importanţi reprezentativi ai acestei mişcări. Pe atunci ei erau cât se poate de populari în cercurile teologice ruseşti, în special în Academia rusească din Moscova.

Nu ar fi aceasta potrivită cu o decizie tainică şi neaşteptată de a ne alătura academiei duhovniceşti ca şi studenţi după cum am terminat universitatea şi chiar să schimbăm „masteratul în filosofie în masterat în teologie" despre care Soloviov l-a informat pe N. I. Kireev într-o scrisoare din vara anului 1873?[49] În orice caz, mai multe lucruri din atitudinea lui Soloviov au devenit mai comprehensibile şi mai clare luând în

[46]Constantin Mochulsky, Vladimir Soloviov: viaţa şi învăţăturile, (a doua ediţie din Paris, 1950), a se vedea capitolul despre Soloviov, pp. 11-72.

[47] Prinţul Evghenie Trubeţkoi, *Mirosoşerţanie VI, S. Soloveva* [Contemplaţia lumii după Vladimir Soloviov], două volume (1913).

[48] Protopop V. V. Zenkovski, *Istoria filosofiei ruseşti,* vol II, (Paris, 1950), a se vedea capitolul referitor la Soloviov, pp. 11-72.

[49]Soloviov, *Pisma*, vol. IV (Petrograd, 1923), p. 147. scrisoarea din 2 iunie 1873.

consideraţie atitudinile filosofice ale „idealismului ultim”. Scurtule seu al lui Soloviov referitor la cererea lui Pisemski, ne oferă noi puncte esenţiale pentru înţelegerea gândiri religioase şi a experienţei religioase a lui Soloviov.

„Materialele pentru nuvelele pentru francmasoni” se pot găsii în colecţiile Institutului pentru literatură a academie de ştiinţe în Leningrad. Eseul despre „Umnoe delnie” conţine cinci pagini, paginile 105-109. manuscrisul este o copie deplină cu anumite corecturi (unele rânduri sunt tăiate). Titlule este scris de o altă mână, probabil a lui Pisemsky.

Îi exprim mulţumirile administraţiei Institutului pentru Literatură pentru posibilitatea de a folosii acest material interesant şi profesorului P. N. Berkov pentru asistenţa lui deplină.

Traducere din germană de
Claudia Witte

UMNOE DELANIE [ACTIVITATEA INTELIGENTĂ]

Un articol de Vladimir Sergheevici Soloviov

Activitatea inteligentă este un fel de percepţie experienţială semnificativă a harului duhovnicesc sau a unificaţiei lăuntrice a omului cu corporalitatea lui Hristos.

Deşi mai tot omul posedă o parte din Hristos şi corpul Său duhovnicesc sau cel puţin conţine în sine un element al corporalităţii duhovniceşti, în stadiul normal al existenţei omului acest element există secret (potenţial) şi nu este decât un fel de promisiune a Duhului Sfânt, „dar nu de fapt o posedare reală a lui.”

După învăţăturile misticilor, acest vas al harului sau al corporalităţii duhovniceşti, care este primit mai de toţi creştinii în taina creştinizării, este hrănit consecvent şi se maturizează prin comuniunea trupului şi a sângelui lui Hristos în taina Euharistiei, fiindcă tocmai în acest moment facerea cerească (corporalitatea duhovnicească a lui Hristos) se uneşte cu pâinea şi vinul, sub transformarea care intră în organismul omului. O astfel de reconciliere cu esenţa creascâ, creată pentru beneficiul infirmităţii omului este direcţionată pur în scopul suferinţei şi nu are un fel de palpabilitate lăuntrică cu duhul. Prin urmare, pentru oamenii care au ajuns la stadii mai superioare în viaţa lor

duhovnicească trebuie să existe o metodă mai directă şi mai efectivă de reconciliere cu esenţa duhovnicească sau cu percepţia corporalităţii cereşti. Această metodă *este* activitatea inteligentă. Pentru a înţelege din ce constă ea trebuie să învăţăm mai întâi ceea ce este corporalitatea cerească (natura lui Dumnezeu) în şi prin sine şi apoi trebuie să îi stabilim relaţia proprie şi esenţa umană.

1. Nu putem crede că Dumnezeu nu are un trup, căci altfel El nu ar fi putut să aibă o plinătate a existenţei reale. Pe de altă parte, nu putem identifica trupul lui Dumnezeu cu cel al lumii noastre vizibile şi materiale, căci acestea este subiectul schimbării şi al decăderii, cea ce nu face decât să contrazică înţelegerea noastră a Dumnezeirii. Astfel, trebuie să îngăduim faptul că dincolo de elementele noastre fizice există un corp special care nu piere – esenţa creascâ (*essentia*). Acest trup, fiind imprevizibil în faţa decăderii şi a decompoziţiei, nu poate fi un fel de substanţă moartă şi stagnantă; adică un fel de agregat mecanic format din părţi. El trebuie prin necesitate să conţină forţa vieţii, adică, trebuie să fie *dinamic.* Trupul ceresc nu este nimic altceva decât viaţa perceptivă a Dumnezeirii, viaţa este foc şi lumină la un loc. Focul este un fel de *început* etern al vieţii, lumina este *rezultatul* etern al vieţii. Focul este nemişcat şi linişte, viaţa este satisfacţie şi odihnă; focule este dorinţa şi doritul lumina este un fel de percepţie şi înţelegere. Viaţa perceptivă a Dumnezeirii există indivizibil în ambele aceste două forme – foc şi lumină. Chiar dacă aceste două forme sunt indivizibile în esenţa lor duhovnicească, trebuie să distingem prin raţiune forţa vieţii care este focul, din trupul vieţii, care este lumină.

Existenţa unei corporalităţi cereşti nu a fost întotdeauna susţinută de înţelepciunea duhovnicească a raţiunii ca fiind esenţială realităţii Dumnezeirii, ci ea a deprins din experienţă diferitele ei teofanii, dintre care cea mai mare a fost manifestarea lui Dumnezeu Logosul. Deşi la început corpul ceresc a fost obscurizat de cel pământesc, totuşi el nu a făcut decât să îşi demonstreze continua sa puterea curativă şi duhovnicească, care a devenit în timpul Schimbării la Faţă de pe muntele Tabor vizibilă în toată strălucirea ei. Prin moartea şi învierea lui Hristos [trupul cresc] a fost absorbit deplin în Sine prin natura lui umană. La fel se v-a întâmpla şi cu natura pământească a întregii umanităţi după moartea şi învierea Sa, adică după Judecata de Apoi şi restabilirea tuturor lucrurilor.

2. În natura lui Dumnezeu focul şi lumina sunt unite indivizibil; focul este întotdeauna pătruns de lumină; se bazează întotdeauna pe lumină. La fel stăteau lucrurile şi în natura omului mai înainte de separaţia de Dumnezeire, adică mai înainte de păcat şi de cădere, în care baza înfocată a vieţii a dorit să existe numai prin sine şi a divorţat de lumina cea veşnică (începutul real s-a separat pe sine de propria lui idee) iar ca şi rezultat al esenţei luminoase, ea a încetat de a mai străucii lumii; aceasta [esenţa] s-a mutat pe sine în sfera dumnezeiască, unde a rămas ca şi un corp ceresc al Domnului. Omul, direcţionându-şi focul dorinţei sale în spre aparenţele externe, a căzut astfel pradă puterii constelaţiior externe; adică sub puterea unui duh astral şi mai apoi sub puterea elementelor materiale. Manifestându-se pe sine în ele, el le-a dat posibilitatea să se manifeste pe ele în el, adică de a crea pentru el un fel de chip extern sau trup în asemănarea lor; specific, duhul ceresc al lumii externe a creat ca un fel de duh sau *arche* şi a formelor materiale modelate după forma vizibilă fizică a omului. În acest fel, omul a devenit susceptibil suferinţei, a căzut pradă vieţii externe; adică sclavagismului vanităţii, decăderii şi a instabilităţii. Pentru a se elibera pe sine de acestea, trebui să fim născuţi din nou, adică să primim din nou acest chip luminos (ideea) sau trupul cresc şi din moment ce aprinderea acestei flăcări lăuntrice a fost mai mult lipsa sinelui şi expresia lui lăuntrică,

omul trebuie să îşi scoată voinţa sa din egoism şi expresia externă afară din viaţa externă. Trebuie adunate împreună mai toate forţele anchilozate ale duhului şi curăţite de aducţiunile irelevante, a face loc în noi înşine din lumina permeabilă. A intra în sfera vieţii duhovniceşti trebuie să ne depărtăm de viaţa externă; prin necesitatea acestei plecări sau extaz toate metodele preliminare al activităţii inteligente ar putea fi explicate.

Consider că am spus destul de mult despre aceste exerciţii preliminare şi despre procesul activităţii inteligente în sine.

Traducere din rusă de
Vladimir Perlovici

O SCRISOAREA NEPUBLICATĂ DE GONCAROV

O copie nepublicată a scrisorii lui I.A. Goncarov către Vladimir Soloviov a fost păstrată în arhivele lui J. A. Ljackij, acum la Institutul de Literatură al Academiei Sovietice al Ştiinţelor din Leningrad. Scrisoarea nu este datată, dar timpul scrierii lui poate fi descoperit cu uşurinţă.

Goncarov scrie despre „Conferinţele despre Dumnezeu-umanitate" a lui Soloviov, scrisori care au fost publicate în 1882 ca şi o ediţie separată. Este probabil ca Soloviov să îşi trimită lucrările lui Goncarov. Nu poate fi determinat cu siguranţă dacă Goncarov a trimis această scrisoare.

Se ştiu puţine despre relaţiile dintre Goncarov şi Soloviov. Nu există îndoială că ei s-au întâlnit ocazional. În timpul şederii lui Soloviov în Sank Petersburg (de la finele anilor 1877 până la începutul anilor 1882) ambii s-au asociat cu aceleaşi cercuri literare şi ei amândoi au avut în comun prieteni şi cunoştinţe. Ambii au fost apropiaţi de contesa Sofia Andreeva Tolstoia, văduva poetului Alexei Konstatinovici Tolstoi.

Soloviov l-a estimat pe Goncarov ca şi un artist şi l-a pus în acelaşi plan cu Tolstoi. El a scris că ei se înconjurau de viaţă după cum au găsit-o, după cum a fost asamblată şi după cum s-a exprimat – în formele ei clar, complete şi fixe," care parţial s-au depăşit pe ele însele sau care dispăreau. „Un act special al lui Goncarov este puterea generaţiei sale artistice care l-a făcut capabil să creeze un tip atât de general cum ar fi cel rusesc a lui Oblomov; nu găsim nici un alt scriitor rus cu o varietate atât de similară." Soloviov a adăugat mai apoi: comparaţi cu Oblomov, Famusovnii şa fel ca şi molcatinii, Oneginii şi perchorinii, manilovii şi Lobachievieţii, ca să nu mai menţionăm caracterele lui Ostrovschi, cu toţii au numai un sens special."[50]

Scrisoarea lui Goncarov descoperă anumite trăsături ale concepţiei lui despre lume şi acest lucru este important fiindcă Goncarov nu numai că a fost rezervat, dacă nu chiar a refuzat, în legăturile lui, în special în ultimii săi ani. Nu îi plăcea să vorbească despre convingerile lui cele mai lăuntrice decât numai cu excepţia unor prieteni apropiaţi şi chiar şi aceasta numai în anii tinereţii. În ceea ce priveşte temele religioase, el obişnuia să se exprima destul de rar. Era ca şi cum el nu era interesat de probleme filosofice.

Problema religiei lui Goncarov este numai puţin discutată de A. G. Cejtlin în cartea sa referitoare la Goncarov. „Evlavia externă caracteristică lui Goncarov nu ar trebuie în nici un fel greşită cu un sentiment religios în sens real... Eroii lui Goncarov nu cred în Dumnezeu."[51] Nepotul lui Goncarov, A. N. Goncarov s-a exprimat cel mai bine referitor la unchiul său în acest fel: „viziunile lui religioase au fost formate sub influenţa mediului bizantin domestic şi sub viziunile mamei sale Avdotia Mateevna. El şi-a păstrat religia până la sfârşitul vieţii sale, chiar dacă nu a realizat ritualurile şi obiceiurile. El nu mergea la Biserică şi evita conversaţiile despre religie. Dar dacă cineva care se afla în prezenţa lui nu era încuviinţat de prezenţa unui Dumnezeu atotputernic, el se enerva şi contrazicea persoana respectivă. În realitatea, natura creştinismului îi era străină şi se pare că el nu a înţeles semnificaţia Evangheliei ca şi o carte care priveşte la fel în spre elini ca şi în spre

[50] Vladimir Soloviov, *Tri rechi v pamiat Dosotoevskogo, porvaia rech* (1881), publicată separat pentru prima dată în Moscova în 1883 şi în *Sobranie sochineii,* a doua ediţie, vol. III, p. 191.

[51] A. G. Cejtlin, *I. A. Goncharov* (Moscova, 1950), p, 325. Excepţii de acolo sunt menţionate aici: Alexandder Adyiev, Vera în „Obryiv" în special scena din capelă.

evrei, la cetăţeanul roman la fel ca şi la sclav. Da, probabil că el nu s-a gândit niciodată al aceste lucruri.

Această evidenţă a lui A. N. Goncarov, trebuie tratată cu mare precauţie. „Recolecţiile" lui sunt scris cu o minte care invidia. Mai presus de orice el a fost cel care l-a iritat cel mai mult pe Goncarov cu un fel de enunţuri provocatoare referitoare la necredinţa lui şi din cât se pare cu el Goncarov evita să discute teme religioase. În realitate el discuta şi se întreba referitor la aceste lucruri. „El vorbea cu iritare despre Renan." Ce s-ar putea da în schimb poporului în loc de Hristos? „În cele din urme, el s-a pierdut cu firea... Se putea simţii că nu era un creştin cel care vorbea, ci orice ofiţer din vremea de mai înainte de Reforme." Se pare că în el totul tindea în spre vremea acelui de înainte de *comme il faut*."[52] Evidenţa lui A. N. Goncarov nu are nevoie de corecţii. Nepoata lui Goncarov, D. A. Karmoalova, confirmă că „el evita conversaţii despre religie cu cei care se declarau atei şi A. N. Goncarov aparţinea numărului lor. Pentru Goncarov problemele religioase erau sacre şi un fel de atitudine lipsită de respect în ofensa. După cuvintele lui, Goncarov mergea la Biserică şi se pregătea în fiecare an pentru împărtăşanie în personajul de la Pentelimom prin post şi participare la slujbe.[53] Am învăţat din alte surse că Goncarov a avut un părinte duhovnicesc stabil în Sank Petersburg, protoiereul de la Biserica Pantelimon, Gavril Vasilievici Krylov şi că au existat nişte relaţii cât se poate de prieteneşti între ei.[54] În orice caz, Goncarov nu credea puţine despre teme religioase.

În acest sens remarcile lui referitoare la plănuita „prefaţă" la nuvela lui „Obvry", pe care a scris-o în 1869 sunt de mare interes. El a avut intenţia de a publica o ediţie separată a romanului, dar M. M. Stasiulevici nu a fost de acod cu acest lucru.[55] Nu fost publicată decât după moartea lui în 1938. Goncarov se gândea la creşterea infidelităţii şi descreşterea credinţei la noua generaţie. „Explicarea religiei, chiar şi respingerea ei, a început să opereze paralel cu ea. Ar trebuie să excludem tineretul ardent care ar fi putut visa că aceste două valuri paralele au fost deja unite la picioarele lor. În dispute referitoare la aceste subiect, adevărul a devenit din ce în ce mai clar; ştiinţa, gândirea, filosofia au câştigat în timp ce religia nu şi-a pierdut puterea ei asupra majorităţii. Sursa cunoştinţei este inepuizabilă: indiferent cât de multe progrese v-a face umanitatea în acest sens – abisul ignoranţei se v-a găsii întotdeauna în faţa lui – umanitatea v-a trebuie întotdeauna să caute, să descopere şi să perceapă. Buckle şi gânditori de acest fel au voit în va să măsoare progresul uman numai prin măsura cunoaşterii – şi să lase perfecţiunea umanităţii să curgă cu aceasta singură! Imperfecţiunea morală este legată cu siguranţă

---

[52]M. Superanski, Ivan Alxandrovici Goncharov I novye materialz dlinia go biografii" în *Vestinik* (1908, Noiembrie, pp. 40-41. Menţiunea lui Renan este caracteristică. Renan îl enerva pe Goncharov. El crede despre Renan în "Seara de literatură": "după Renan voi credeţi că Mântuitorul a adus o teorie excelentă lumii şi Sieşi ca şi un om bun, dar nu ca dumnezeu." *Sobranie socinenii.* Vol. CIXL (Moscova, 1954), p. 141. A se compara scrisoarea lui nepublicată către K. R. Din 3 noiembrie 1886 care este citată de Cejtlin la pagina 483.

[53]Superansky, p. 41. în anii tinereţii Goncharov a evitat evident Biserica. A se compara scrisoarea lui din Simnbrik către N. A. Miakov şi familia lui din 13 iulie 1849: „există un şoc referitor la faptul că nu mergeam la Biserică şi am putea intenţiona cred, să fiu dat în spre liturghie în una din aceste zile. În oraş există o familie respinsă şi blestemată, tocmai din cauza faptului că nu merg la biserică. *Sobranie sochinenii,* vol. VIII, p. 245.

[54]N. I. Barsarov, „Recolecţiile lui I. A. Goncharov" (în rusă), în *Istorichevski vestinik* (1891, decembrie), pp. 624-636. A se compara scrisoarea lui Goncharov către S. A. Nikitenko din 4-6 iulie 1869 în *Sobranie socheinenii,* vol. VIII, CIXLK, (Moscova, 1955) p. 428-429.

[55]A se compara scrisoarea lui Goncharov cu P. V. Annenkov în 1870 în *Sobranie sochinenii,* VIII, p. 428-429.

parţial de ignoranţă – în mare parte de voinţa rea şi de cea bună. Totuşi, victoria poate fi dobândită nu numai de cunoaştere ci şi de tăria voinţei! Pentru acest motiv poruncile Evangheliei vor fi singurii conducători! Gânditorii sunt de părere că nici poruncile şi nici Evanghelia nu au spus ceva nou despre şi nu spun ceva nou în timp ce ştiinţa adaugă permanent noi şi adevărate fapte. În dezvoltările morale nu se pune problema de a descoperii ceva nou, ci de a n apropia de orice om şi de toată umanitatea în spre idealul desăvârşirii care este cerut de evanghelie, lucru care poate fi mult mai uşor dobândit de dobândirea cunoaşterii. Dacă calea primului este inepuizabilă şi nesfârşită, atunci stadiul desăvârşirii umane după Evanghelie nu poate fi de dobândit, dacă nu chiar imposibil. Consecvent, ambele sunt paralele şi nesfârşite, ambele sunt dificil de depăşit."[56] Evanghelia rămâne pentru Goncarov „singurul conducător" al vieţii şi creşterii morale.

Pe de altă parte Goncarov a fost preocupat de problema artei religioase – „religioasă" după intenţia sau tema artistului. El discută acest lucru în detaliu în articolul său „Hristos în deşert", O pictură de Kramskoy," scrisă în 1874. el a văzu această pictură în expoziţia „itinerantă" din 1874. Articolul nu a fost tipărit şi a fost publicat pentru prima dată în 1921. Cu ocazia picturii lui Kramskoy, Goncarov a ridicat problema generală a reprezentării temelor religioase. „După gândirea mai multor oamenii, acelaşi scepticism şi negare care a pătruns în gândirea mai multor oameni, în ştiinţă, în arte şi în mai toate domeniile vieţii, a pătruns în cele din urmă în încercările artiştilor de a reprezenta persoane şi evenimente din Sfintele Scripturi. Sub influenţa acestor principii revelante, artiştii au pretins să reprezinte persoane şi evenimente cu conţinut religios, fiind lipsiţi de „caracterul lor sacru." Pentru acest motiv, pictura lui Gay, „Cina cea de taină", a fost primită cu ostilitate. Goncarov nu a îndrăznit să îi acuze pe artiştii contemporani de necredinţă. El vede în Gaz o „tendinţă de a pune în aplicare principiile creaţionismului artistic şi raţional al acestor reprezentaţii, a scăpa de constrângerile regulamentelor unor manevre învechite a şcolilor istorice şi a oferii propria parte a idealului cuiva a realismului celorlalţi." Este posibil ca artistul să ilumineze persoanlităţiile şi evenimentele Evangheliei." Dar în acest caz el pur şi simplu ar putea reprezenta altceva. În reprezentaţiile lui, nu a acestor evenimente, nu a acestor personalităţi, ar putea rezulta ceva altceva, nu ceea ce se scontează prin pictură şi el nu v-a reprezenta intenţia lui ascunsă." Se spune că o pictură intitulată „Învierea lui Hristos" reprezentă faptul cum au fost daţi bani gărzilor pentru ca ei să spună că trupul a fost luat de către ucenici. Minciuna, spune Goncarov, nu constă aici în pictură, ci în titlu. Ar trebui să numit această pictură „Mituirea paznicilor" sau după cum s-a spus mai apoi „Primii crainici ai creştinismului". Dacă prin urmare, genul evreilor şi a culorii lor locale ar fi veridice, atunci pictura ar putea dobândii un ţel artistic. Pentru criticismul artistic, problema credinţei artistului este irelevantă. „Picturile sunt limitate de timp" căci ele pot reprezenta o persoană sau un eveniment „într-un moment fix." „Pictura nu are prezent şi trecut," după cum se exprimă Goncarov, „indiferent cât de largă ar fi întinderea ei, „ vremurile se selectează pe un anumit punct." Lui Gay i s-au făcut reproşuri referitoare la „Cina Domnului." Nimeni nu este capabil să reprezinte cine Domnului în dimensiunile ei depline de la început la final. „La fel cum nici un penel nu v-a fi capabil să îl reprezinte pe tot Hristosul ca şi Dumnezeu întrupat a cărui dumnezeire este accesibilă înţelegerii noastre şi sentimentului religios – care nu curge din forma lui materială ci din toată viaţa şi învăţăturile lui." Goncarov nu s-a împărtăşit de opinia celor care aşteptau să găsească o

[56]Pisemsky, *Pisma,* pp. 769-770, adnotaţii.

icoană în mai toate picturile religioase şi care prin urmare au înţeles toate, cu excepţia „stilului celui vechi”, cu excepţia tradiţiei bizantine a pictării de icoane ca şi o erezie. „Chipul elegant al unui sfânt” al picturii oficiale „cu privirea lui deschisă şi indefinită” este evident insuficent. „Pentru majoritatea privitorilor credincioşi, ideea binecunoscută a aspectului lui Hristos a fost formată încă din vremea copilăriei, ca şi un fel de pomenire pietrificată istorică care a fost transmisă de textul Evangheliei sau de pictarea de icoane şi care este tăcută în ceea ce priveşte sentimentul evlavios care s-a stabilit prin care ascultă de citirea Evangheliei. Cu acest sentiment ei se aproprie de orice temă a picturii care este împrumutată din viaţa Mânuitorului.”

Apoi Goncarov a întrebat acest lucru primar: „a existat ceva duhovnicesc în chipul pământesc al lui Hristos – şi cine L-a văzut?” Tot el răspunde: „nu a fost în El căci lumea nu l-ar fi cunoscut.” Goncarov atinge aici una dintre cele mai acute şi mai profunde probleme ale metafizicii şi teologiei creştine care a fost ridicată şi discutată deplin în timpul vremii controverselor iconoclasmului. Ar putea fi Hristos reprezentat ca şi Dumnezeu întrupat? Dacă Dumnezeirea lui nu poate fi reprezentată sau „nu poate fi descrisă” prin intermediul artei umane, ne este îngăduit atunci să îi pictăm portretul Său care nu face decât să Îl tragă inevitabil în dimensiunea umană? Goncarov simte acuitatea şi simţul religios al acestei probleme. Nu a existat nici un fel de evidenţă în acest aspect al lui Hristos, altfel lumea ar ştii despre dumnezeirea Lui. „Dacă Iisus Hristos, după ce şi-a asumat o formă umană a împărtăşit trăsături ale naturii Sale dumnezeieşti pe ea, atunci nu numai evreii ci şi toate fiinţele umane – toată lumea – ar îngenunchia dintr-o dată în faţa Lui şi L-ar recunoaşte pe Dumnezeu în El. Consecvent, nu ar mai exista nici un fel de luptă, nici un fel de mare faptă, nu v-a mai exista suferinţă, răscumpărare. Undeva v-a fi meritul credinţei pe care numai învăţăturile lui Hristos în cer? Hristos ne apare „într-o formă duhovnicească” numai celor trei ucenici la Schimbare la faţă de muntele Tabor şi El le-a interzis să le spună despre această schimbare la faţă. Consecvent, conclude Goncarov, dumnezeirea nu poate fi reprezentată. Artistul nu poate trece dincolo de limitele „umanului,” căci tocmai acesta este câmpul unui artist. Artistul trebuie să îl reprezinte pe Hristos „în cele mai clar şi mai pure trăsături umane şi el nu poate merge dincolo.”

Arta devine lipsită de putere „dacă ne gândim că prin ea putem intra din limitaţiile umane în sfera miraculosului şi a supranaturalului.” Totuşi, aceasta nu însemnă că necredinţa şi infidelitatea nu au nici un fel de influenţă asupra execuţiile unui plan artistic. Din contră, Madona Sixtină a fost creată prin unirea credinţei şi a geniului.” În aceasta am putea spune că constau meritele lui Rafael: în Întrupare, în Pururea Fecioara Maria şi pruncul Iisus; nu dumnezeirea, ci cea mai tandră şi mai strălucitoare frumuseţe a maicii care se exprimă pe sine prin iubire pentru prunc şi în harul şi plinătatea frumuseţi veşnice.” Goncarov a accentuat că nu există ceva mai superior decât religia creştină – tot restul crezurilor nu îi oferă omului nimic altceva decât întuneric, sumbrul, lipsa de edificare şi educaţie şi confuzia.” Credinţa fără talent nu creează arta. Pe de altă parte, artistul nu v-a fi niciodată capabil, fără stimulul credinţei, să avanseze în spre cele vii şi sferele tangibile, după cum apar ele privitorului credincios din Evanghelie.” Goncarov insistă pe unicitatea creştinismului. „Mai toate geniile artistice aparţin creştinismului. După ce a absorbit civilizaţia antică şi a stabilit temeliile artei plastice antice acele idealuri noi şi eterne după care tânjeşte umanitatea şi după care v-a tânjii întotdeauna rămân valabile.” Nu există nici o altă civilizaţie dincolo de cea creştină.”

Goncarov a apărat realismul în artă. Realismul însă are limite; în artă nu există un „adevăr absolut.” „În artă obiectul nu apare prin sine, ci în reflecţia lui ca şi imaginaţie care împarte formă culori şi umbre peste care o anumită viziune istorică poate fi determinată şi iluminată. Artistul nu pictează după obiectul prin sine care nu există deloc ci după reflecţia lui. Prin urmare, el trebuie să se supună propriilor texte dacă voieşte să fie credincios mesajului. Dacă el nu se pleacă, el devine lipsit de credincioşie faţă de adevărurile istorice; adică faţă de propriul lui realism istoric, substituindu-l prin propriu adevăr inventat. De aici rezultă că acei artişti care cred în dumnezeirea lui Iisus Hristos ar fost mai apropiaţi de adevăr decât cei care nu cred. Pentru realiştii contemporani, rămâne numai posibilitatea de a adera la un adevăr istoric şi de a ne ilumina prin imaginaţie artistică, lucru pe care ei îl fac fără nici un fel de amestecare a sentimentului religios – şi prin urmare figurile lor voi exprima cum se cuvine un anumit eveniment dar ele vor fi deja uscate şi reci fără acele străluciri şi de căldura de a ne abţine de a reprezenta temele sacre, care cu ele, vor rezulta întotdeauna în lipsa de realism, într-o interpretare greşită. Credinţa poate desluşii sensul; adică, „adevărul” persoanei şi al evenimentelor.[57]

O parte neaşteptată a acestei concepţii a lumii devine mai puţin vizibilă în acest fel de articol pe care Goncarov nu a îndrăznit să îl tipărească. Goncarov începe de la adevărul absolut al creştinismului – Hristos, Dumnezeul întrupat. Din acest punct de vedere, el judecă problemele artei. Pentru el, „realismul” este justificat şi în acelaşi timp limitat de aceste presupuneri: „duhovnicescul” în condiţiile vieţii „umanului” a fost descoperit în Hristos, fără să înlocuiască aceste condiţii, ci oferindu-le un nou sens. Ochiul este încă vizibil faţă de câmpul „vizibil,” dar credinţa vede „invizibilul” şi vizibilul este şi el perceput într-un nou fel, în adevărul ei ultim, varietatea şi realitatea acestei viziuni. „Realismul” suficent prin sine se dovedeşte a fi „nereal” şi nu percepe în cele din urmă „adevărul” real al „vizibilului” în sine.

Cu privire la viziunile lui estetice, Goncarov a rămas în limitele noii arte occidentale. El nu a simţit şi nici nu a înţeles pictura icoanei bizantinilor., la fel ca şi o majoritatea a oamenilor generaţiei lui din Rusia şi din Occident, deşi el a abordat considerabil aceste probleme, în special problema „picturii icoanelor” ca şi artă religioasă. Goncarov nu a avut cu nimeni cu care să discute aceste probleme. În orice caz, el nu a putut discuta aceste teme în cercul „scepticilor din neva” în biroul editorilor de la *vestink entropy,* în camera de trasare a lui M. M. Stasiulevici! Devine evident că Goncarov nu a fost mulţumit de evlavia externă tradiţională ci cu o mare dezbatere a temelor religioase, fie pentru el sau în compania celor care simţea poate avea încredere, care nu îl puteau face să se simtă prost din cauza lipsei de respect sau din cauza lipsei de înţelegere pentru temele şi întrebările

[57]Articolul despre Krasmkoy a fost tipărit pentru prima dată în volumul omnibus *Nachala* (1021, citat după *Sobranie sochinenii*, vol. VIII, p. 183-196) Goncharov a atins tema artei religioase deja în „prefaţa” sa la „obryv”. El pomeneşte aici pictura lui Alexandru Ivanov. Pictura nu s-a dovedit a fi bună şi nu a avut nici un fel de succes „din cauza inaccesibilităţii temei pentru penel.” Ivanov a voit „să picteze întâlnirea a doua lumi, a două civilizaţii, a morţilor şi a celor care învie şi el a eşuat pictând numai un grup de oameni care fac baie şi chiar şi-a ceasta fără succes fiindcă el a neglijat sensul direct şi regular al picturii.” În pictura lui Gay, din contră, „adevărul acul al vieţii figurilor reprezentate” l-a mulţumit pe privitor. A se vedea *Sobranie sochinenii,* VIII , p. 163. Goncarov a vorbit şi el de picturile lui Ivanov în remarcabilele lui „intenţii, datorii şi idei din opera „Obryv” scrisă „petru o persoană de la birou”, probabil în 1876. Ivanov s-a retras din ţerurile directe ale artei plastice – a ca să poată reprezenta – şi a devenit un sclav al dogmatismului. A se vedea Sobrinie sochinenii, VIII, p. 216, mai întâi tipărit în *Russkoe obosrenie,* (1895, ianuarie).

care pentru el erau sacre. Evident lumea s-a simţit mai liberă în cercul contesei S. A. Tolstoia.

Scrisoarea lui Goncarov către Soloviov nu pare ceva neaşteptat în legătură cu mărturisirile lui rare despre teme religioase. Sinceritatea acestui subiect al scrisorii admite ideea că ne putem lega de ceva mai mult cu Soloviov decât o simplă înştiinţare şi întâlnire în cercul societăţii largi. Este cât se poate de semnificativ că Goncarov a citi cu atenţie „Conferinţele despre Dumnezeu-umanitate" şi că a realizat seriozitatea şi semnificaţia problemei ridicate de Soloviov. Lev Tolstoi şi N. N. Strakhov au găsit numai prostii şi nebunii în „Conferinţe."

În special primele „conferinţe" din cartea lui Soloviov ar fi trebuit să fi fost interesantă pentru Goncarov. Soloviov a vorbit de ce a fost ocupat Goncarov în acei ani: de criza prezentă a credinţei, a divergenţei şi a coaliţiei şi a raţiunii, a adevăratei posibilităţi pentru unitate şi o sinteză mai superioară. Deducţiile speculative ale lui Soloviov din a doua parte a cărţii cu greu ar fi putut câştiga inima lui Goncarov – după cum chiar el scrie, speculaţiile în acest domeniu aparţin câmpului inexprimabilului, a ceea ce nu poate fi exprimat. Pentru Goncarov credinţa este mai presus de toate sentimentele. Omul contemporan nu poate să se întoarcă la o „credinţă a copilului." Soloviov a încercat să justifica credinţa prin raţiune, de a întării sentimentul religios prin gândirea filosofică, ceea ce ar fi putut să îl facă ceva mai mult atractiv şi mai de interes. El scrie tocmai despre Soloviov. Goncanov nu era înclinat în spre gândirea abstractă – probabil nici nu era capabil de ea. Fără nici o îndoială el a putut vedea realitatea problemelor filosofice. Pe de altă parte, el rea convins că criza credinţei a avut ca şi consecinţă inevitabilă criza culturii şi a civilizaţiei.

Scrisoarea lui Goncarov este tipărită aici în legătură cu forma originală a Institutului literaturii ruseşti din Leningrad (cifrul F 163, N, 863). Pe de-a întregul, este mai mult capabilă de a fi citită cu excepţia unor fraze care au fost tăiate şi cu cuvinte care nu au fost scrise deplin. În textul tipărit aici, acestea au fost omise: ele nu sunt importante pentru înţelegerea scrisorii.

Traducere din germană de
Claudia Witte

COPIA SCRISORII

Pagina 1

Cartea dvs., a lăsat o puternică impresie asupra mea, dragul meu Vladimir Sergheevici: dovadă – acest stilou, care de mai multă vreme a fost nefolositor şi acre acum scrie cu nerăbdare aceste rânduri ca să îşi exprime gândurile mele şi ceea ce este şi mai mult, să vă spun ce vă lipseşte în scrierile mele, pe mine sau pe toţi credincioşii care cred în învăţăturile creştine.

Vorbind obiectiv de munca dvs., mă simt obligat să îmi exprim (admiraţia) pentru procesul clar, precis al raţionamentului filosofic care se dezvoltă în faţa cititorului. Uneori analiza subiectului (de exemplu, în conferinţele 6 şi 7) sunt atât de pătrunzătoare, atât de duhovniceşti, la drept vorbind, că uneori îmi este frică de autor; cum v-a percepe, cum îşi v-a formula el concluzia, când concluzia, se pare, nu poate fi realizată, ci numai sugerată în

gândurile noastre, că să ne putem uita la ea cu un ochi lăuntric şi la incapacitatea de a ne exprima. Vom ieşii biruitori, în tot domeniul accesibil gândiri şi logicii umane...

Chiar şi dacă mintea nu v-a reuşii întotdeauna în subiectul ales, nu trebuie să blamăm subiectul.

Pagina 2

[Primele linii sunt tăiate. Ele nu conţin nici un fel de linii atrase. Goncarov abordează credinţa.]

Ea [mintea sau intelectul] posedă singură şi implementată pentru credinţă – sentimentul – a tot ceea ce este nevoie.

Intectul uman nu are nimic decât cunoştinţele primare necesare de a vieţui pe pământ şi în casă; este alfabetul omniştiinţei. Perspectiva nu este neclară, distantă şi confuză – există nădejde pentru cei îndrăzneţi ai ştiinţei de a descoperii tainele creaţiei prin medii ştiinţifice reprobabile.

Ştiinţa prezentă străluceşte cu o astfel de lumină slabă, instabilă care nu poate decât să ilumineze adâncirile abisului ignoranţei. Ştiinţa, al fel ca şi un balon umflat, cu greu se poate ridica dincolo de suprafaţa pământului, decât numai ca să cadă din nou pe pământ.

În prima lectură tu ai admirat cu tărie favoarea noi civilizaţii care (la drept vorbind) inconştient s-a revărsat peste ultima religie. Da, societatea oamenilor nu poate trăi prin aceste rezultate dobândite ale pozitivismului şi socialismului şi nici de un viitor prevăzut al ambelor. : (noi nu putem trăi) trebuie să ne întoarcem la religie şi toţi cei dimpreună cu noi, între alte lucruri fiindcă omul v-a fii întotdeauna ignorant de mai multe lucruri, indiferent cât studiază sau cât de mult trăieşte.

Trebuie să ne întoarcem la religie la restul autorităţilor, care au fost abandonate de nişte minţi slabe, la autoritatea Domnului Universului. Cum? Sentimentele unei credinţe infantile nu poate fi redat unei societăţi adulte: analogia unor anumite povestiri biblice din greacă şi alte mitologii (la drept vorbind o nouă ştiinţă) a subestimat credinţa miracolelor şi a dezvoltat societatea umană abandonând tot ceea ce este metafizic, mistic şi supranatural.

Tot ceea ce a rămas a fost lăsat ca să primească o cal diferită, o cale aleasă de mia mulţi, o cale pe care voi aţi câştigat-o atât de strălucitor, calea pe care vrea să o apuce şi ştiinţa – de a ajunge la un ţel opus.

Pare natural că forţa unită a sentimentului şi a raţionamentului filosofic au avut un rol decisiv şi a dat o lovitură ireversibilă subiectului unor cunoaşteri pretinse unor perturbaţii constate apoape barometrice.

Această temelie a ştiinţei a devenit baza creaţiei religiei care ar putea duce umanitatea pe o cale singură (o Revelaţie promisă) a stadiului fiinţei oferite de Revelaţie.

Notă marginală
Pagina 3

Între timp rămân întrebări la care nu s-a oferit nici un răspuns (1, 2, 3) fiindcă au fost făcute încercări d a explica tainele nepătrunse ale creaţiei, ipotezele au fost

construite dar credinţa nu a fost analizată: ce ar putea să ne vindece? Nu putem să ne convingem decât învăţând din credinţa umanităţii (...)

[Sfârşitul propoziţiei este iligibil, mai multe lucruri sunt tăiate].

Îmi exprim mulţumirea la Institutul academiei ruseşti literare a ştiinţei şi a religiei fiindcă mi-a dat posibilitatea să public această scrisoare interesantă.

Îi mulţumesc lui P. N. Berkov şi V. M. Setcharev pentru cooperarea lor gentilă.

Textul rusesc al scrisorii este tradus din rusă de
Vladimir Perlovici

CRIZA CREDINŢEI LA FINELE SECOLULUI A POEZIEI RUSEŞTI

O renaştere a poeticii ruseşti a avut loc în anii 1890. Nu a fost numai o mişcare literară şi poetică, ci o nouă experienţă; din nou, poetica şi literatura au primit o importanţă specială şi vitală. A fost căderea conştiinţei ruseşti în romantism – „setea de veşnicie” [*der heisse durst nach ewigkeit*] a izbugnit din nou.

Totul era ciudat de confuz în mişcările simboliste şi în cele decadente; totul avea un sens şi înţeles dublu totul era ambiguu. Simbolismul rus a început în revoltă, respingere şi renunţare. Vechea lume plictisitoare a fost denunţată şi negată. Se poate simţi aici delirul „omului de subsol.” Sentimente contradictorii se succed unul după altul: „afirmarea de sine contradictorie.”, îngrijorarea, indiferenţa şi neliniştea neajutorată. Motivele simbolismului francez au fost adăugate la cele ale lui Nietzsche. O aspiraţie de a trece limita „dintre bine şi rău” – adică, de a depăşii etica prin estetică este caracteristică întregii mişcări. Aceasta a fost o nouă antitezăă faţă de moralitatea obişnuită a generaţiei precedente. Această trăsătură tipic decadentă a apărut mai apoi în nişte experimente mai mature ale sintezei religioase şi mistice. „A spune că există două părţi, binele şi răul este greşit. Există două căi ale binelui... Frumuseţea constă în faptul că nu contează în ce parte o apuci.” (N. M. Minsky). „Binele şi răul sunt două căi, dar ambele duc la acelaşi ţel şi în cele din urmă nu contează pe cale care mergi” (Merezhkovsky).

Aceasta nu a fost o „reafirmare a valorilor” ci mai mult subversiunea directă a „tuturor valorilor.” Voci bocite şi plânse, „cântece ale crepusculului şi ale nopţii,” domină poetica anilor nouăzeci. În această îngrijorare, în această nelinişte profundă, sperietorile au explorat noi adâncuri. Fiindcă s-au supus prea multe, nu toate par că nu sunt sincere. A existat prea mult egotism – această conştiinţă tristă şi plângătoare atât de mult ruptă de realitate şi care ne-a dus pe nişte cărări oarbe. „Peştera mea este umedă şi îmbâcsită şi nu am cu ce să o încălzesc. Dincolo de lumea terestră, trebuie să mor aici.” (Teodor Sologub). Oamenii au început să trăiască într-o lume a umbrelor, a jumătăţilor de voce a unor „necreaţii create.” Totuşi, aceasta a fost un fel de tânjire religioasă, un fel de presentiment veşnic, o sete de credinţă, „ o dorinţă după un izvor care nu a ieşit încă,” pentru un miracol care nu a avut încă loc. „Inima cere şi imploră un miracol, un miracol! O fie ca ceea ce nu a fost niciodată să treacă” (Zinaida Gippius).

O astfel de dorinţă nu este posibil de exprimat nici psihologic şi nici sociologic, o astfel de dorinţă sau nelinişte nu poate fi exprimată prin dezintegrarea burgheziei vieţii. Aici putem simţii un fel de nelinişte religioasă oarbă şi confuză. Frica era genuină – era frica în faţa şansei, sorţii, destinului şi a forţelor oarbe şi întunecate ale existenţei. Aşa au fost temele artistice caracteristice „la graniţe secolului.” Iluziile şi nesimţirea lumii şi dezolarea îngrozitoare a omului au fost descoperite. Totuşi, nu a rămas nici o scăpare, numai nelinişte agonie şi căutare. Din nou oamenii au început să îl citească pe Schopenhauer ca şi pe un scriitor mistic şi la aceasta s-a adăugat influenţa lui Ibsen şi Maeterlinck. Dostoevski a fost citit şi experimentat mai mult decât alţii. Cartea lui Merezhkovski referitoare la Tolstoi şi Dostoevski (1902) a fost scrisă pe o temă recurentă şi se referea mai mult la religie decât la literatură.

Neliniştea a fost rezolvată de prevestirea şi aşteptare. „Mi s-a spus în secret că Hristos se v-a întoarce de vreme.” La începutul secolului Andrei Belyi a spus că ceaţa neliniştii a fost dintr-o dată pătrunsă un apus roşu al zilelor care erau în întregime noi. Domneau presentimentele: lumea părea cumva transparentă. ”Eram uimit de toate şi peste toate am putut detecta pecetea.” Aceasta a marcat un fel de întoarcere specială a rutei către credinţă prin ascetică şi prin Nietzsche. O astfel de credinţă şi-a menţinut un reziduu al esteticii, artei şi cultivaţiei literare. A existat deja o întoarcere prin filosofie la credinţă (la dogmatism) şi prin moralitate (la evanghelism). Calea artei era nouă. Vladimir Soloviov a luat parte activă în anii 1890. În adăugire, a existat o trăsătură mai tipică: noua întoarcere la religie a avut loc printr-un fel de inspiraţie occidentală şi nu a fost hrănită de

slavofili sau de surse orientale. „Nu exista o altă cale de abordat. Calea istorică a fost bătătorită. În faţă stătea un abis şi un fel de prăpastie, o cădere sau un hiasm. Este calea supra-istorică: religia” (Merezhkovsky).

Lucrările creative ale lui Merezhkovsky sunt cele mai tipice întoarceri de la sfârşitul secolului de la literatură la religie. El a început cu poetica tristeţii şi a deziluziei şi cu setea de credinţă. De la Nietzsche el a învăţat despre eliberarea prin frumuseţe şi de la Nietzsche el şi-a adoptat antiteza primară: elinismul şi creştinismul, nu principiul „olimpian” ci cel „galileean”; „sfinţenia cărnii” şi „sfinţirea duhului.” Merezhkovsky a avut un fel de ataşament morbid faţă de teme logice şi chiar în spre antinomii. În ciuda unor antiteze dialectice ele sau fost mai mult un fel de contraste estetice, care nu se pleacă în faţa rezoluţiei prin sinteză. Ar trebui în acest moment să luăm în calcul remarca perceptivă a lui Berdiaev: „secretul lui Merezhkovsky este secretul unui gândiri divizate.” Merezhkovsky şi-a edificat toată viziunea despre lume pe opoziţia dintre Grecia şi Hristos. Pentru el, Grecia este revelaţia unei eliberări.

„M-am uitat odată şi am văzut totul, am înţeles piscurile din Acropole şi Partenonul, Propylaea şi am simţit ceva care nu mă v-a părăsii niciodată până în ziua când voi murii. Bucuria acelei mari eliberări din viaţă a frumuseţii a răsărit în sufletul meu.”

Grecia este frumuseţe, dar ceva mai mult decât o frumuseţe vie, este frumuseţea artei: „marmura albă a trupului Greciei.” Eliberarea din viaţă vine ca şi un fel de „dulce răspuns în faţa morţii.” Albul marmurei şi albastrul mării de sud îşi au propriile lor şarmuri şi împotriva acestui spaţiu amplu „umbra întunecată, lipsită de culoare a unui monah” pare de rău augur.

Pentru Merezhkovsky creştinismul însemna monahism, ascetism, respingerea şi ura lumii. Pe scurt, a fost o umbră adâncă şi grea. Creştinismul a însemnat excesul duhului, la fel cum elinismul stătea faţă de excesul cărnii. În romanele lui istorice el a încercat să facă cumva ca aceste caractere să exprime aceste contraste. Dar putem imediat remarca artificialitatea planului. În secolul al patrulea, bineînţeles, Biserica poseda puterea vieţii, în timp ce elinismul murea lăuntric. Totuşi, aceşti oameni ai unei antichităţi care murea îi fascina, căci ei au rămas atât de mult pentru el contemporanii lui, toţi acei esteţi solitari şi rafinaţi, sofişti şi gnostici. Ei au fost oamenii unui declin.

Merezhkovsky a mers şi mai departe. Acestei teme el a adăugat un fel de sinteză. Cum puteau aceste „două abisuri”, cel mai înalt al duhului şi cel mai de jos al cărnii, pot fi combinate? Cum ar putea fi depăşită îngustimea ascetică a „creştinismului istoric” să fie depăşit? În această concepţia a existat un fel de dualism evident în această concepţie. Merezhkovsky a fost corect atunci când a spus că creştinismul sfinţeşte carnea, căci este religia întrupării şi a învierii. Ascetismul este prin urmare numai o cale. El a voit să unească şi să sfinţească toate extazele şi patimile unei cărni netransfigurate, o astfel de schimbare şi de înduhovnicire a cărnii a fost exact ce nu a voit el. Rezultatul a fost un fel de amestecare înşelătoare, o flacără înşelătoare pe care el nu a voit-o. Duhul şi carnea „nu sunt amestecate, o ispită. Merezhkovsky era conştient de pericol şi a nădăjduit să îl evite.

„Ştiu că în întrebarea mea se ascunde pericolul ereziei, care ar putea fi numit – ca şi opoziţie cu ascetismul – erezia astratismului, nu a unei uniri sfinte, ci a unei amestecări blasfemiatorii şi a unei poluări a duhului cu carnea. Dacă este aşa, lăsaţi-mă să fiu avertizat de priveghere, căci, eu repet, nu predau, ci învăţ; eu nu ascultă mărturisiri, ci el fac ale mele proprii. Nu vreau erezie şi nu vreau schismă.”

Merezhkovsky cu greu a putut evita această „amestecare”, această ambiguitate ispititoare.

„Creştinismul istoric”, în orice caz, nu a fost niciodată „lipsit de carne” după cum cerea schema artificială antinomică a lui Merezhkovsky. El s-a convertit deplin la împărăţia cerurilor ce v-a să vină, la al Treilea Testament. El a prevăzut o „mare revoluţie cosmică” care v-a avea loc la jumătatea drumului celei de a doua veniri a Domnului.

„Creştinismul istoric” este terminat şi nu este oare epoca Bisericii Occidentale terminată şi ea? „Ruperea de păgânism” – datoria istorică a Occidentului – a fost realizată. Nu este acum rândul creştinismului oriental? „Nu vom fi noi chemaţi la un mare act care probabil conţină încă anumite cuvinte care nu au fost deja spuse de Domnul, de Duhul Sfânt şi de carnea înduhovnicită? În acele vremuri, totuşi, Merezhkovsky nu a voit să abandoneze Biserica „istorică”, căci el credea în posibilităţile ei creative. Acest crez a dus la întâlniri cu „clerici” la „Întâlnirile filosofice şi la cele religioase” ţinute în Sank Petersburg din 1901 până în 1903. El a vorbit de o „renaştere creştină” care ar contrabalansa Renaşterea păgână deschisă şi el a întrebat dacă această renaştere nu a început deja în literatura rusă şi dacă nu ar trebui să înceapă un fel de întoarcere în literatură. El s-a mai întrebat dacă această renaştere ar fi doar o simplă păgânismului mai apropiată de Nietzsche şi Goethe decât de Dante şi Francisc de Asissi. Merezhkovsky pur şi simplu nu cunoştea „creştinismul istoric” şi mai toate schemele lui s-au dovedit a fi cât se poate de transparente. Ele au fost scheme şi nu un fel de înţelegere intuitivă.

Merezhkovsky a avut o a doua teme importantă cu privire la Rusia: tema reformei petrine. „Nici odată în istoria lumii nu a existat atât de mult cataclism, o ascensiune a conştiinţei umane, ca şi cea pe care a experimentat-o Rusia în timpul reformelor petrine.” Nu au fost numai vechii credincioşi celor care li s-a pomenit de Antihrist.” De aici mai existat un mic pas până la justificarea religioasă a revoluţiei atât de caracteristică dezvoltărilor ulterioare a lui Merezhkovsky. El trăia în întregime în aşteptarea celei de a doua veniri. Nu este Ortodoxia cea care v-a reconcilia ca şi libertate prin iubire catolicismul de protestantism, credinţa şi raţiunea, „ca şi o Biserică catolică universală în plan genuin a Sfintei Sofia, a Înţelepciunii lui Dumnezeu, a cărui cap şi pontif este Hristos însuşi?” Merezhkovsky poseda mai mult scheme decât experienţe, dar în aceste scheme el capturat imediat şi a repus în forţă dispoziţii tipice şi dominante.

Merezhkovsky a fost primul din Rusia care a formulat tema creştinismul şi a elinismului, dar nu era tema lui personală. Viaceslav Ivanov (1866-1949) a pus mai apoi aceiaşi întrebare şi a dezvoltat-o cu mai multă pătrundere.

Calea lui Viaceslav Ivanov ne-a dus cumva în spre creştinism, deşi în ultimii lui ani s-a întors înapoi şi a slujit ca şi o cale de întoarcere la Biserica romano catolică. Ivanov a fost profund scufundat în artă şi antichităţi. El a ajuns la creştinism din cultul lui Dionisie, din „religiile antice elinice ale unui Dumnezeu care suferă,” pe care el L-a studiat cu mulţi ani în urmă mai mult ca şi istoric decât ca şi arheolog. El a reinterpretat creştinismul în duhul lui Bacchus şi a necuviinţei; el a creat un nou mit. Schema lui era mai mult estetică decât religioasă, după cum setea lui a fost saturată de falsificaţii estetice.

Viziunea primară a lui Viaceslav Ivanov a fost *sobornost* şi acţiune catolică. El a voit să asimileze religios problema „poporului” şi a „colectivului”, dar totuşi el a rămas un visător solitar, multe absorbit în visele sale extatice. Catolicitatea „genuină” nu este taina unui anumit fel colectiv tainic, ci revelaţia unui Hristos în care toţi sunt una, fiecare fiinţă individuală cu El. Acesta a fost principalul pericol al „simbolismului”, faptul că religia a

fost schimbată în artă, ca şi într-un joc şi adepţii ei nădăjduiau să intre în realitatea duhovnicească printr-un asalt al inspiraţiei poetice, evitând munca rugăciunii. Au existat mult prea multe visă şi prea puţină seriozitate. Adevărul lui Ivanov constă în faptul că el a avut un sentiment genuin prematur realitatea religioasă şi semnificaţia istoriei. Acest lucru a fost demonstrat destul de bine în celebra sa polemică cu M. O. Gherşezon, în remarcabila *Corespondenţă colţ la colţ* [*Perepiska dvukh uglov,* Petrograd, 1921]. A fost în întregime aceiaşi polemică rusească tipică despre istorism şi moralism într-o nouă formă. Ivanov a menţinut sensul religios al istoriei împotriva nihilismului moralist.

Sub influenţele combinate ale lui Merezhkovsky şi Ivanov, tema unei renaşteri religioase duale a fost din nou ridicată şi mai energetic de N. A. Berdiaev.

„Suntem captivaţi nu numai de Golgota, ci şi de Olimp la fel de bine. Suntem chemaţi şi suntem traşi nu numai de un Dumnezeu care suferă care a murit pe cruce ci şi de Pan, dumnezeul elementelor pământeşti, dumnezeul unui vieţii a bucuriei, de Afrodita reprezentantă de frumuseţea plastică şi de iubirea pământească... nu ne plecăm numai în faţa crucii, ci şi în faţa trupului lui Venus."

Ideea seductivă la care se face aluzie de a nega cele două abisuri ce nu ar putea fi mai puternic exprimate. Creştinismul este un „adevăr incomplet," căci este lipsit de egoism şi ascetic. „Crimele Bisericii împotriva pământului, împotriva adevărului pământului, împotriva culturii libertăţii ei sunt mult prea groaznice şi mult prea greu de suportat." Pentru Berdiaev astfel de dispoziţii nu au reprezentat doar un pasaj trecător, ci ele au caracterizat epoca. A fost o izbugnire de un fel de naturalism întunecat şi pasional. Aceste vise ale unei imaginaţii păcătoase au captivat şi au ridicat sufletul rus în timpul întoarcerii sale la Biserică.

Tradus din rusă de
Robert L. Nichols

DE LA MISTICA ASCETICĂ A LUI SOLOVIOV LA ROMANŢA MISTICĂ A LUI BLOCK

De la contemporanii săi Soloviov a fost primul şi cel mai mult un filosof: un idealist religios, un mărturisitor şi un profet ale unei viziuni despre lume definite. Pentru generaţia mai tânără el a fost un mistic şi un poet. Aceştia din urmă nu au fost interesaţi de experienţele lui cu atât mai puţin de viziunile lui. În *Memoriile* lui Block, Andrei Belyi

descrie adunările intime de la casa lui Vladimir Soloviov, fratele mai tânăr al lui filosofului. „În anul 1901 am trăit în atmosfera poeticii lui, ca şi un fel de concluzie teurgică la învăţăturile lui despre Înţelepciune.” Ei s-au sârguit să poată cuprinde legătura dintre lirica erotică şi teosofia lui. „Cartea lui Soloviov *Sensul iubirii* explică cel mai bine încercarea de a realiza soloviovismul ca şi un fel de viaţă.” Belyi compară doctrina lui Soloviov cu „filosofia lirică” a lui Valentin, pe care Soloviov l-a stimat foarte mult. „Unind înţelepciunea gnosticilor cu imnele poeţilor, Vladimir Soloviov a oferit mesajul despre o apariţie iminentă şi reală în faţa ochilor a unui Feminin Etern.”

Concomitent Alexander Blok a început să cânte propriile lui cântece despre „Frumoasa Doamnă.” „Experienţele romantice şi cele mistice din petica lui Vladimir Soloviov au capturat toată fiinţa mea.” Petica lui Block este un comentariu unic la petica şi mistica lui Soloviov. După cum a remarcat Belyi:

„A. A. Block a fost primul care a descoperit planul poeticii lirice a lui Vladimir Soloviov, atunci când a recunoscut imensitatea sensului lor filosofic. El a dus „soloviovismul” la o extremă , făcând din el aproape un fel de „sectă.” Chiar dacă s-a spus că aceasta a marcat subsecvent punctul de vedere extrem al disperării lui Soloviov şi rădăcinile lui erotice nesănătoase... totuşi, Blok s-a descoperit pe sine în Soloviov şi fără această revelaţie mai multe din Soloviov ar fi rămas netangibile – de exemplu, temele din *Al treilea testament* şi mărturisirile lui A. N. Shmidt.”

Anna Schimdt se considera întruparea Înţelepciunii personificate a lui Dumnezeu şi în cel de al *Treilea testament* ea dezvoltat un sistem foarte complicat de învăţături gnostice. În ultimul an al vieţii lui Soloviov, ea a încercat să aranjeze un fel de întâlnire personală cu el şi de fapt s-a întâlnit cu ea, făcându-i acestui enorm de multă stânjeneală din cauza rezoluţiei profesiunilor ei. Ea susţinea că Soloviov era al doilea Logos întrupat. Cu o mai mare nelinişte Soloviov a răspuns: „mărturisirea voastră ridică cea mai mare milă şi cu mare umilinţă el a intervenit de partea voastră în faţa celui Atotputernic. Este în regulă faptul că voi la un anumit moment aţi scris o astfel de mărturisire, dar vă rog să vă întoarceţi din nou la subiect... Vă rog nu mai vorbiţi de mine cu nimeni. Cel mai bine ar fi dacă va-ţi petrece toate momentele libere rugându-vă la Dumnezeu.”

După moartea lui Soloviov, Shmidt s-a dus la Blok la ţară şi la birourile editoriale ale zarului *Noua cale* [*Novyi puti*] George Chullov, pe atunci secretarul comitetului editorial îşi aminteşte că:

„aceasta a apărut ca şi un fel avertistemt pentru toţi cei care ar foi călătorit pe calea lui Soloviov... În jurul „Feminităţi veşnice” s-au ridicat mirajuri care ar fi putut strica minţi tari şi slabe. „Cei măriţi” s-au dovedit a fi uneori aflaţi într-o „prăpastie fără margini.” Bătrâna Shmidt, crezând nebuneşte că ea era întruparea Înţelepciunii personificate a lui Dumnezeu şi confruntându-l pe Soloviov cu aceste veşti ciudate tocmai înainte de moartea sa, a stat ca şi un fel de retribuţie faţă de mistici, care au îndrăznit să rişte şi să terorizeze prin afirmarea unui noi dogme. Acum în 1922 eu am ocazia să studiez câteva din lucrările nepublicate ale lui Soloviov mai înainte, care au fost scrise într-o notaţie specială pe care poetul filosof a realizat-o automatic în timpul unei transe. Astfel de transe, în care Soloviov slujea ca şi medium uneori, îi erau ceva caracteristic lui. Tema notelor este întotdeauna „Sofia” – dar dacă ea este reală sau imaginară este o altă temă. În orice caz, caracterul acestor note ne face să nu avem nici un fel de îndoială despre „demonismul” experimentat de cei care îşi împărtăşeau experimentul lor duhovnicesc a adoratorului Fecioarei din Porţile curcubeului.”

Experienţa lui Blok mărturiseşte pericolele căii lui Soloviov. Nu putem cita experienţa lui Blok cu cea a lui Soloviov, dar Blok a început cu Soloviov. El a izolat un mare număr din temele lui Soloviov şi prin urmare a făcut mai toate punctele lui slabe cât se poate de evidente. Acest lucru a fost cât se poate de adevărat referitor la temele cosmice a lui Soloviov. „Aştept viaţa universală a unei lumii vernale.” O astfel de aşteptare sa fost scoasă din contextul creştin, chiar dacă a fost reţinut epigraful din Apocalipsă: „Duhul şi Mireasa spun: vino” (Apocalipsă 22, 17).

Fără să se asemene lui Block, Soloviov nu era un raţionalist şi în lirismul lui alogic el a rămas în întregime sub influenţa impresiilor pe care le-a experimentat cu timpul. El era atent şi ascultător şi un mediu în toată puterea cuvântului. S. M. Soloviov a încercat să definească diferenţele în felul următor: „Vladimir Soloviov a atins efortul ascetic şi cunoştinţele mistice; Blok a preferat libertatea haotică şi cunoaşterea mistică.” După cum a spus Blok în 1906: „mistica este boema sufletului; religia stă şi ea la pândă.” Blok nu şi-a putut stăpânii emoţiile lui lirice şi nu şi-a putut permite să fi condus prin furtuni din „starea la pândă” spre orgii şi „nopţi înzăpezite.” De aici disperarea întunecată a ultimelor lui poeme. Astfel de distincţii sunt numai parţial adevărate, pentru Soloviov ascetismul nu trebuia să fie exagerat. „Nu a existat nici un fel de ascetism actual,” remarca Blok. Problema gravitează în jurul a ceea ce Soloviov a văzut şi a întâlnit în experienţele lui mistice.

Cel mai surprinzător lucru referitor la Blok este lipsa lui de religiozitate: mistica lui nu a fost în nici un caz religioasă. Îi lipsea credinţa şi a fost lipsită total de Dumnezeu. Deşi el a citit cărţile lui Soloviov, pe Blok nu l-au interesat viziunile lui teologice. El pur şi simplu nu a simţit realitatea istorică a Bisericii. Într-un fel ciudat el a rămas în întregime afară din creştinism. Probabil fiindcă a fost urmat şi constrâns de propria lui experienţă, faţa lui Hristos a fost ascunsă de privirea lui de faţa Înţelepciunii. Andrei Blok a susţinut că ea a fost mult mai importantă pentru el decât Hristos şi mult mai aproape pe el.” Blok a fost absorbit de un fel de experienţă cosmică, „îmi este frică că vă ve-ţi schimba forma.” Această presimţire a trecut, căci „forma” era plastică şi cu mai multe faţete.

Experienţa lui Blok constă dintr-un fel de romanţă tainică. După cum s-a cerut de teoria lui Vladimir Soloviov în *Numele iubirii,* el a dobândit un fel de conştiinţă îndrăgostindu-se . „Această romanţă a posedat mai toate caracteristicile unui act religios tipic. În esenţă era un lucru sacru şi liturgic. Blok a vorbit, a simţit şi a poruncit.” (P. Medvedev). Totuşi, nu a fost un astfel de „act” şi un semn al unui zel disperat? Nu au fost oare trăsăturile acestei parodii blasfemiatoare repede aparente în mărturisirile lirice ale acestui „act?” chipul doamnei ipotetice a început să se amestece şi să devină confuz cu un chip clar schiţat al unei desfrânate” (Viacheslav Ivanov). Această amestecare a fost pur şi simplu rezultatul unui chip deductiv împărţitor care părea indivizibil – a fost descoperită ambiguitatea originală. „Tu ai ieşit în câmpuri şi nu te-ai mai întors niciodată.” Aceasta a fost ruina inevitabilă a acestui experiment lipsit de har. „să meargă. Răpirile unei vieţi lacome din nou m-au făcut nebun în intoxicaţie şi orbire, în întuneric şi în nelinişte.”

Căderea lui Blok ar fi putut fi comparată cu soarta lui Vrubel. El s-a împărtăşit de aceiaşi taină şi de acelaşi motiv al ispitirii: „demonismul” în artă („lumile violete.”). Ar putea intuiţia artistică să penetreze lumile duhovniceşti? Există vre-un criteriu valabil pentru „discernerea duhurilor”? tocmai aici putem asista la căderea romantismului, căci nu există nici un fel de criteriu obiectiv: viziunea artistică nu poate înlocui credinţa. Nici meditaţia şi nici răpirea nu ar putea fi un fel de substitute pentru experienţa religioasă.

Inevitabil totul începe să se disipeze şi să se dezmembreze. Aşa este calea de la „Novalis la Heine.” „Teurgia liberă” se dovedeşte a fi o cale liberă şi suicidală. Blok ştia că el umblă pe marginea demonicului. În 1916 el a citit primul volum al *Filocaliei ruseşti,* făcând pe margini note. Despre „duhul întristării” el a scris, „un astfel de demon este necesar artistului.” În mod sigur era propriul lui demon.

Soloviov pretindea că nu este numai un filosof ci şi un „teurgist.” El visa la un „act religios” şi un act religios prin artă. Soloviov nu trebuie judecat numai pe baza filosofiei lui ci el îţi are meritele lui în viaţa religioasă. În cele din urmă, ar fi imposibil să fi creştin numai prin propriile noastre puncte de vedere. Dezvoltarea temelor lui Soloviov de Block şi alţii slujesc ca şi o critică iminentă (şi expunere) a acestui experiment şi aceasta cheamă în discuţie toată „religia romantismului”, estetismului religios sau a religiei estetice. Ispita duce la seducţie. Uneori ea nu purcede, ci este cucerită. Unii vin la Biserică nu ca să se roage ci ca să viseze. Viaţa religioasă a celor dintre intelectuali care s-au întors la Biserică a fost pătrunsă şi otrăvită de această ispită.

Toată semnificaţia „începutului de secol” a fost un fel de tranziţie de la „gândirea religioasă” la „viaţa religioasă.” Nevoia de ascetism a fost ce mai acută. „Cel care a trecut de la gândirea religioasă la viaţa religioasă a trebuit să aprindă o lumânare în faţa icoanei şi să cadă în genunchi în rugăciune,” după cum scria Berdiaev în 1910. întârzierea era mult mai periculoasă acum, căci acum căutările au fost luate mai mult ca şi un fel de căutare şi oamenii au devenit pierduţi.

Traducere din rusă
Robert L. Nichols

V. V. ROZANOV ŞI FALSITATEA NATURALISTĂ

Ispita naturalismului religios a fost exprimată profund şi ascuţit de lucrările creative şi de viziunea lui V. V. Rozanov (1856-1919). El a fost un scriitor cu un mare temperament religios, nu cu gândire şi nici cu credinţă. Nesimţirea lui îngrozitoare a fost şi mai uimitoare intropecţilor lui. Faptul este că el nu putea vedea evidenţele. Într-un fel uimitor de special Rozanov nu numai că a eşuat să vadă creştinismul, dar îi era frică să audă vestea cea bună. El a auzit numai ceea ce voia să asculte şi ceea ce dorea să asculte. El a interpretat totul după buna lui dispoziţie. Rozanov a admis că încă din copilărie a fost înghiţit de imaginaţie.” Totul pentru el era numai un fel de frâu. El nu a avut centru. Viaţa lui a fost un fel de amestecare haotică de momente, episoade şi izbugniri. Mai toate cărţile lui pot fi citite ca şi un jurnal. Cele mai caracteristice scrieri ale lui au fost aforismele, frazele scurte, fragmentele şi resturile. El a fost foarte rar capabil să scrie pe nişte pânze mai largi. El poseda un fel de conştiinţă dizlocată şi dizlocatoare – dizlocatoare fiindcă a fost capricioasă şi distructivă în detalii şi bagatele. Dintr-o dată anumite asociaţii iritante (iritante probabil din cauza juxtapunerii lor) au izbugnit în faţa lui. „Niciodată nu am fost capabil să mă concentrez... Anumite gânduri şi înţepături mă ispiteau întotdeauna.” În străfunduri el a ascuns o sete de putere defectivă, căci el nu a avut nici un simţ al

resposabilităţii în spre gândurile lui pe care nu le-a putut stăpânii. El a ajuns la limita subiectivismului şi a capriciozităţii romantice. Rozanov şi-a scris lucrările lui de mai apoi cu o intimitate nepotrivită şi cu un fel de intimitate lipsită de necesitate care a devenit manierată şi neîngrijită."

Viziunea lui Rozanov a fost împărtăşită de proriile lui tristeţi şi umilinţe. Începând cu hegelianismul din anii lui primi, el a rămas perceptiv la o mare varietate de curente intelectuale. El l-a citit pe Dostoevski (şi pe Gogol) şi a asimilat în parte (dar numai parţial) ideologia lui *pochvennicestvo*. Leontiev a lăsat o impresie mai mare şi Rozanov a scris un eseu foarte mişcător despre el în timp ce aceasta încă era în viaţă. În acest eseu am putea detecta stilul caracteristic gândiri şi a temelor de mai apoi a lui Rozanov. Cea mai tipică dintre toate a fost „Istoria înţelegerii estetice" (titlul primului eseu scris în 1892). Toate restul standardelor au fost abolite din cauza esteticii. Motivele naturalismului romantic, cum ar fi şarmurile cultelor primare ale orientului antic, au avut o influenţă puternică asupra lui. La toate acestea el a adăugat neaşteptat un setimentalism extrem al unui fel de emoţii filistine. El a respins dogma din cauza unor sentimente nobile a poporului lui Dumnezeu. Dumnezeu este centrul sentimentelor lumeşti."

Psihologismul acut al lui Rozanov, care distruge realitatea experienţei religioase nu a fost accidental. „Ce este El pentru mine? Bucuria şi tristeţea mea veşnică care nu se leagă de nimic." Ultimele capitole ale evangheliei păreau nerealiste şi fără puterea de a convinge, căci ele îi duceau pe oameni departe. Pentru o astfel de perspectivă psihologică Vestea cea Bună a creştinismului nu ar fi putut fi văzută. Religia lui Rozanov cu greu ar putea fi numită o religie a Bethlelemului. Adevărata taină a Bethleemului este taina înflăcărată a Întrupării dumnezeieşti, nu scena pastorală a lui Rozanov sau o poză a devoţiei familiare. Bucuria nu este atât de mult cea a naşterii umane, ci mai mult cea a măririi condescenţei lui Dumnezeu. Logosul a devenit carne! Rozanov nu a putut deloc înţelege aceasta. El nu a înţeles Betheelmul şi nu a acceptat taina Dumnezeu-umanităţii nici cu mintea şi nici cu inima, ceea ce explică ostilitatea în spre o revoltă a crucii. „Creştinismul este o cultură a înmormântărilor." Astfel el a rămas afară din creştinism. Şi l-a condamnat din afară ca şi un intrus.

Naturalismul lui Rozanov nu poate fi numit „creştinism." În cele din urmă, este naturalismul creştin posibil? Rozanov a acceptat lumea după cum a fost dată ea – nu fiindcă a fost mântuită, ci fiindcă nu are nevoie de mântuire. Existenţa în sine este foarte plăcută. Aşa este „substanţa crudă a pământului." Lumea neschimbată îi este atât de dragă că de dragul ei el îl respinge pe Iisus – căci dincolo de dulceaţa lui Iisus, lumea este râncedă. În creştinism bucuria păgână şi viaţa primitivă sunt egal de imposibile. De aceea Rozanov a considerat creştinismul mortificator şi a ajuns în punctul *Feţei întunecate* [*Temny lik,* titlul cărţii a fost publicat în 1911].

Orbirea lui Rozanov este pătrunzătoare – fie că este reflectată în eseurile lui referitoare la „creştinismul adogmatic" susţinută la „Întâlnirile religioase şi filosofice" (1902), în eseul său intitulat „Dulcele Iisus şi amarele fructe ale lumii" (1907) sau în *Faţa întunecată.* După aceasta a apărut ultima sa carte în care Rozanov a început să suspecteze ceva (în legătură cu inevitablitatea morţii), dar încă a rămas orb. Totuşi, lucrarea sa *Apocalipsa vremurilor noastre,* publicată înainte de a murii, el şi-a reţinut ostilitatea sa de mai înainte. El a numit creştinismul „nihilism", fiindcă Hristos „nu a acceptat" puterea regală oferită lui în timpul ispitelor din pustie. Totuşi, Rozanov a murit ca şi un membru al Bisericii.

Rozanov a avut un simţ indiscutabil pentru viaţă, pentru trivialităţiile şi banalitatea ei. Berdiaev l-a numit fără nici o îndoială „un om ingenuu din stradă.” El a avut un sentiment decadent faţă de viaţă şi nu numai pentru o viaţă ordinară şi simplă. El a fost implicat într-o afacere amoroasă cu existenţa care a derivat din lipsa duhovnicească a unei vieţii obişnuite. Viziunea referitoare la carne şi sexualitate cu care Rozanov a fost fără nici o îndoială pus în capacitate l-a făcut capabil să nu vadă întregul, omul integral. Pentru el, omul era frânt în duh şi carne şi din câte se pare pentru el numai carnea este convingătoare ontologic. „Noi am renumit ţara sfântă, rădăcina sacră a existenţei, pământurile Karamazovilor.”

Rozanov a dezertat de la Noul Testament pentru cel vechi, dar el a înţeles Vechiul Testament în propriul lui fel selectiv şi capricios. În Biblie el a găsit numai legende despre familii şi naşteri şi un fel de cântec pentru patimă şi iubire. El a citit vechiul Testament nu cu ochi biblici, ci mai mult cu ochii unui păgân oriental sau ca şi slujitorul unor culte orgiastice. El s-a opus din punct de vedere religios creştinismului şi anti-creştinismul lui s-a dovedit a fi o religie în întregime diferită. El s-a retras religios în spre cultele pre-creştine şi a preferat mai mult cultul primitiv şi plângerile; el s-a retras în cultele de fertilitate. La fel ca şi în cazurile Evangheliilor, Rozanov a eşuat să mai vadă ceea ce era fundamental şi central revelaţiei Vechiului Testament. El a înţeles sacrificiul sângelui, „căci sângele este miticism şi faptă.” El nu a înţeles „jertfa duhului umilit în faţa lui Dumnezeu” şi se plângea că o idee a fost substituită unui „fapt”! în deşert s-a plâns el că „existenţa dogmei a înăbuşit posibilitatea profeţiei.” Ca să fim mai sigur pentru el nu existau profeţii.

Rozanov este o ghicitoare psihologică paranoică şi pasională. El a fost un om ipotetizat de carne şi care şi-a pierdut experienţele şi dorinţele biologice. Ghicitoarea a conţinea ceva tipic. Rozanov putea impresiona, captiva şi îi putea atrage pe alţii, dar el era lipsit de idei pozitive. El aparţinea unui generaţii mai vechi. În timpul anilor 1890 el a scris pentru *Mesagerul rus* [Russki vestnik] şi în Sank Petersburg s-a alăturat cercului celei mai noii generaţii a slavofililor: N. P. Aksakov, S. F. Şarapov, A. Vasilev şi N. A. Straskov. El s-a apropiat mai mult de simbolişti, la începutul secolului prezent, dar el şi simbolişti au găsit în curând teme comune: tema cărnii, *la réhabilitation de la chair* şi argumentul ascetismului.

Tradus din rusă de
Robert L. Nichols

O CRITICĂ A COMPARAŢIEI LUI DOSTOEVSKI ŞI HAWTHORNE

de Richard S. Haugh

Una dintre cele mai populare topici ale studiului relativ recent al literaturii comparate, în formă publicată şi în sala de clasă este cea a lui Dostoevski şi a lui Hawthorne.[58] Scopul acestui articol scurt este de a arăta bazele preferate ale comparaţiei dintre cei doi scriitori ai secolului al XIX-lea, Feodor Dostoevski (1821-1881) şi Natanael Hawthorne (1804-1864) şi care este superficial, născocit şi ilegitim.[59] De fapt, numai câţiva scriitori au fost esenţial diferiţi. Lumea ficţiunii lor ar trebuit să fie abordată mai mult dintr-o perspectivă *contrastantă* decât dintr-una *comparativă.*

I

L-a influenţat Hawthorne pe Dostoevski? Lucrările lui Hawthorne au fost traduse în rusă la scut timp după publicarea lor în engleză. *Scrisoarea scarlet* (1850), care ne interesează cel mai mult aici în contrast cu *Crimă şi pedeapsă* a fost tradusă în rusă în 1856 şi publicată în *Sovremenik*.[60] Lucrările lui Hawthorne nu au fost accesibile lui Dostoevski dar nu s-a stabilit dacă el a fost influenţat de el sau a fost accesibil lui Dostoevski. Dostoevski nu l-a menţionat niciodată pe Hawthorne în nici una din scrierile lui, fapt care în şi prin sine nu dovedeşte nimic,[61] deşi *argumentul ad siletium* este remarcabil. În special dacă luăm în considerare afirmaţia uimitoare şi celebră făcută de Vladimir Astrov, care a sugerat că toată schimbarea religioasă a lui Dostoevski a fost rezultatul direct al acestor lecturi a *Scrisorii Scarlet.* Astrov scrie:

„aceste noi experienţe au luat mult timp pentru a se cristaliza în introspecţii definite şi chipuri. Biografii lui Dostoevski au întrebat de ce au rămas scrierile lor atât de prelungi,

[58]Referinţa aici este restricţionată la două articole de pionierat (1) ele au imitat comparaţia şi (2) ele conţin elementele preferate comparative. A se vedea Vladimir Astrov, „Hawthorne şi Dostoevski ca şi exploratori ai conştiinţei umane," *periodicul Noii Anglii,* XV (1942), 296-319 şi Clarence A. Manning, „Hawthorne şi Dostoevski," *Magazinul slav,* XIV, (1936), 417-424. A se vedea F. O. Matthisssen, *Renaşterea americană: Artă şi expresie a epoca lui Emerson şi Withman* (Londra: Oxford, 1968), pp. 343 ff.

[59]Criteriul de a aici este un studiu „comparativ" serios îndoit. Mai întâi, ar trebuie să fim capabili să stabilim alte influenţe autentice referitor la autorul în discuţie sau la influenţa lui asupra restului. În al doilea rând, dacă nu există o influenţă diferită, ar trebuit să fim capabili să descoperim nişte similarităţi de stil sau idei.

[60]*Sovremenik* a fost publicată ca şi *Casa celor şapte constructori* în 1852 şi 1853s-a publicat „Chipul de zăpadă", „Marca unei naşteri," fiica lui „Rapacinii". Romanul lui Hawthorne, *Fauna de marmură,* a apărut în ruskoe slavo în 1861.

[61]Dostoevski nu l-a menţionat niciodată pe Edgar Allan Poe, care după Astrov Dostoevski a fost autorul la un anonim despre Poe în *Vremia.* A se vedea V. Astrov, „Dostoevski şi Edgar Allan Poe," în *Literatura americană,* XIV, (martie, 1942), 70-74.

ideologii vagi şi neutre. Numai în *Notele de la subsol* (1863) şi în special *Crimă şi pedeapsă* (1866), au prins noile idei religioase şi cele morale formă. Apoi, după cum s-a întâmplat, principalele idei ale lui Dostoevski au arătat o îndrudire mai largă cu problemele şi soluţiile *Scrisorii Adulterului...* dar presupunerea acestei înştiinţări cu Hawthorne apare ca fiind neutră şi imposibil de scăpat... Aceste inferenţe par, prin urmare destul de plauzibile pentru ca F. M. Dostoevski să îi citească principalele romane ale lui Hawthorne... întâlnirile cu ideile lui Hawthorne par că au fertilizat deplin conştiinţa morală a lui Dostoevski şi imaginaţia lui psihologică."[62]

Acest articol menţine ceea ce Hawthorne şi chiar Dostoevski a citat lucrările lui şi cea ce nu ar fi putut să nu îl influenţeze pe Dostoevski într-un fel esenţial; această poziţie trebuie substanţiată acum în acest scurt articol. Trebuie să ne amintim că Astrov a pus înainte o piesă concretă de evidenţă; el a fost conjecturat şi tras în plan serios în nişte concluzii greşite din astfel de rumegaţii.

II

Bineînţeles că există anumite aspecte comparative, deşi unele nesemnificative. Mai întâi, ambii nuvelişti din secolul al XIX-lea au fost interesaţi de utopianism.[63] În al doilea rând, ambele aceste romane care abordau probleme legate de conştiinţă, păcat şi vinovăţie (*Scrisoarea adulterului* şi *Crimă şi pedeapsă*), deşi în ele natura şi esenţa acestor probleme este diferită. În al treilea rând, ambele au fost interesate de acea discrepanţă dintre intelect şi inimă. *Totuşi, aici comparaţia se termină.*

III

Cei care încearcă să dovedească că Dostoevski şi Hawthorne „s-au împărtăşit substanţial de aceiaşi filosofie subliniatoare"[64], a se vedea similaritatea între cele două romane, *Scrisoarea adulterului* (1850) şi *Crimă şi pedeapsă* (1866) îşi pun întrebarea: sunt aceste romane comparabile?

Rascolnicov şi Dimmesdale

Ar putea fi comparat un slujitor puritan, Arthur Dimmesdale cu Rodion Raskolnikov? Un critic a scris că Dimmesdale a fost chinuit şi torturat ca şi Rascolnicov, în timp ce încerca să îşi afirme siguranţa de sine şi să se îndreptăţească pe sine pentru păcatele sale în orice alt fel decât cel prin spovedanie... Mântuirea ar trebui să vină pentru Rascolnicov de la mărturisire.[65] Obiectiv situaţia este reversul ei. Rascolnicov nu a mărturisit şi nici un a experimentat un fel de vină de penitenţă. Dimmesdale a simţit vina şi a refuzat să mărturisească principiul. Mărturisidu-se Soniei, simbolic, sărutând şi îmbrăţişând Mama

[62]Vladimir Astratov, „Hawthorne şi Dostoevski ca şi exploratori ai conştiinţei umane."
[63] Despre interesul lui Hawthorne a se vedea capitolul din cartea lui Brook Farm în A. F. Teyler, *Fermentul libertăţii: fraze în istoria americană socială* (Minneapolis, Tipografia universităţii din Minnesota, 1944), pp. 175-185; H. Wich, *Societate şi gândire în America timpurie* (New York, Mckay, 1950), pp. 459 ff. Chiar şi aici, există o anumită diferenţă. Hawthorne şi-a depăşit utopianismul său care s-a bazat pe sine pocăinţa tuturor. În timp ce este adevărat visul apocatastatic al lui că Dostoevski exprimat uneori, nu este eshatologic, trebuie să ne amintim că Hawthorne a avut o astfel de viziune.
[64]Manning, „Hawthorne şi Dostoevski," op. cit., 420.
[65]Ibid. 418.

Pământul şi mărturisind poliţiei, Rascolnicov totuşi, susţine această idee[66] „intelectual”, o idee care permite celor care sunt indivizi extraordinari să depăşească toate barierele „morale”, care în conformitate cu cea mai profundă logică a idei relativiste, au în cele din urmă numai o origine sociologică şi metafizică. Singurul regret al lui Rascolnicov a fost că el nu a fost „destul de capabil” să poarte totalitatea consecinţelor acţiunii sale.[67] Deşi a experimentat momentele vinovăţiei instinctive şi existenţiale,[68] „pocăinţa şi renaşterea” lui Rascolnicov au venit numai după mai multe mărturisiri variate şi sunt un rezultat al confluenţei după cum urmează: (1) izolarea de restul;[69] (2) influenţa şi credincioşia Soniei; atmosfera postului[70] şi coşmarul lui uimitor şi viziunea lui concomitentă. Este prin urmare nepotrivit să pretindem că Dimmesdale trebuie să mărturisească la fel cum a făcut Rascolnicov. Dimmsdale, *„subtilul dar regretabitul ipocrit;”*[71] nu v-a mărturisii în faţa oamenilor în principiu.[72]

„Inima, făcându-se vinovată de astfel de secrete trebuie să se reţină de la astfel de lucruri, până în ziua când toate lucrurile ascunse se vor arăta. Eu nu voi citii şi nu voi interpreta aşa cuvintele sfinte, ca să înţeleg că discernerea gândurilor şi a faptelor umane, realizate atunci, sunt intenţionate ca şi o parte din retribuţie. Acesta în mod sigur ar fi o viziune superficială asupra lucrurilor. Nu aceste, revelaţii, decât numai dacă voi greşii mult, sunt intenţionate cu scopul de a promova mulţumirea intelectuală a fiinţelor inteligente...”[73]

Dimmesdale este capabil de a cuprinde aspectele ontologice şi pe cele purgative ale mărturisirii; pentru el mărturisirea finală şi cea universală îşi găseşte scopul numai în curiozitatea mulţumitoare a intelectului.

Nu numai că natura pocăinţei şi a vinei lor este diferită dar şi natura păcatului şi a crimei lor diferă radical. Crima lui Rascolnicov se înrădăcinează într-o viziune metafizică a lumii; el ucide din cauza propriei sale idei.[74] Tocmai în această parte centrală a romanului

---

[66]Dostoevski, *Crimă şi pedeapsă,* epilog, II (text englez folosit este mărturisirea Germett). „El nu s-a pocăit de crima sa...” Condamnat în Siberia, „el încă îşi găseşte „acţiunile sale nu atât de groteşti şi de greşite.”

[67]*Ibid.,* “el nu numai că şi-a recunoscut criminalitatea sa în acestea, n numai că şi-a recunoscut lipsa de success ci a şi mărturisit-o.”

[68]Există mai multe exemple în acest sens. De exemplu, către Polenca el afirmă: „Polenca numele meu este Rodion. Te rog ca dacă poţi să te rogi şi pentru mine. Conversaţiile lui cu Sonia presupun un fel de sentiment instinctiv de vinovăţie şi bineînţeles nici un de nu sunt mai mult sentimentele vinovăţiei mai aparente decât în visele lui, în special când a fost martor la uciderea brutală a lui Micolca.

[69]Dostoevski, *Crimă şi pedeapsă*, epilog, II: „ceea ce l-a surprins cel mai mult a fost golful teribil care a stat între el şi restul.”

[70]Rolul eficace al atmosferei postului la Dostoevski este de mai multe ori luat în serios. Este ceva mai mult decât întâmplător faptul că Rascolnicov a trecut printr-o metamorfoză religioasă în timpul şi după perioada imediat următoare postului. Nu ar trebui să uităm că Marktel, fratele stareţului Zosima din *Fraţii Karamazov,* deasemenea şi el a experimentat regenerarea duhovnicească în timpul postului.

[71]Nathanael Hawthorne, *Scrisoarea scarlet,* XI. (Toate citatele din Hawthorne sunt luate din textul centenar).

[72]Acest principiu este teologic şi apare din gândirea Reformei cu accentul ei pe individ şi pe Dumnezeu, ca şi rezultat *de facto* în minimizarea rolului comunalităţii. Acest principiu este înrădăcinat în cele din urmă în gândirea reformei, în Augustin de Hippo (354-430). Este uimitor de absent în gândirea lui Augustin din perspectivă cosmică. Henri Marrou a comentat cât se poate de bine în acest sens, scriind că nu găsim nici o lucrare „despre cosmos” în gândirea lui Augustin. Augustin a fost mult mai mult interesat de direcţia sufletului în spre Dumnezeu. A se vedea *Sololovciile* 1, 2, 7 şi II, I, I.

[73]Hawthorne, *op. cit.,* X.

[74]Devine clar că la un anumit nivel Rascolnicov susţine ideea şi comite crima fiindcă vrea să se afirme pe sine. Ideea în sine şi sensul ei metafizic nu pot fi luate din roman; ea există la fel cum există şi în planul existenţial al afirmării de sine.

capacităţile creative ale lui Dostoevski ajung la înălţimea percepţiei lor duhovniceşti. Creativitatea lui perceptivă descoperă crimele lui Rascolnicov ca şi deviind din valurile existenţei care sunt în contact cu „inima” sa, acel simbol al fântânii vieţii. Din domeniul subconştient al viselor, din dorinţa instinctivă după alţii, din respectul spontan pentru loialitate şi sacrificiu de sine (în cazul Soniei), din dobândirea unui anumit fel de nelinişte metafizică şi a vinovăţiei pentru o viaţă dezorientată ontologic şi probabil dintr-o atmosferă ciudată, tainică şi mistică a Postului – din aceste domenii, din aceste surse curg forţele emotive cărora el le predă în cele din urmă intelectul şi creaţia lui demonică cu rezultatul că „viaţa... poate înlocui teoria.”[75]

Nu aşa stau lucrurile cu Dimmesdale. În timp ce a ascuns faptul că Hawthorne a intenţionat să îl portretizeze pe Dimmesdale ca unul care era mult prea abstract şi mult prea departe de interesele inimii umane, principala părere care se află în joc aici este că sursa fărădelegii lui Dimmesdale nu constă în intelect; fărădelegea lui nu este abstractă, ea este înrădăcinată în simbolul inimii şi este rezultatul unei dorinţe de iubire şi de a contacta o altă persoană; dar, bineînţeles, este o pervertire a intenţiilor personale. O diferenţă esenţială este că nu există nimic ipocrit referitor la Rascolnicov. În timp ce Dimmesdale, în conformitate cu credinţa lui calvină, ştie că a încălcat o lege extrinsecă chiar dacă el a crezut că aceasta ar însemna un fel de „consacrare prin sine,” Rascolnicov a acceptat această idee ca fiind bună. Deşi ideea lui Rascolnicov înstrăinează şi distruge în sine, ea este un fel de pervertire a celor mai profunde legi ale existenţei umane, el crede că sunt bune. În execuţia crimei sale Rascolnicov a afirmat ideea că el a ajuns să o accepte şi să creadă în ea; în comiterea păcatului său, Dimmensdale a trădat ipocrit credinţa sa calvină.

Ideea lui Rascolnicov, îmbelşugată cu consecinţe cutremurătoare, exprimă concluziile logice ale oricărei filosofii a relativismului. Rascolnicov îşi zguduie pumnul la condiţia morală şi la cea ontologică a fiinţei şi ajunge la concluzia că ideea lui duce în cele din urmă la depravare morală.

„Hester, noi nu suntem cei mai răi păcătoşi din lume. Există unul mai rău decât părintele paroh murdărit! Răzbunarea bătrânului a fost mai neagră decât păcatul meu. El a violat... sfinţenia inimii omeneşti. Hester, eu şi cu tine nu vom face niciodată aşa ceva.”[76] Momentul în care Hester a susţinut această idee ticăloasă şi a acceptat-o ca fiind a sa[77] este momentul pedepsei şi al crimei *reale.*[78] Pedeapsa este ceva simultan cu crima fiindcă el o comite prin sine ca fiind ceva contrar legilor societăţii *dar este aşa fiindcă este în esenţă contrară structurii ontologice a naturii umane.* Fiindcă el acceptă în profunzimile fiinţei sale ceva atât de contrar cu aceasta, propria lui fiinţă începe să se descompună. Pedeapsa lui ajunge la el sub forma unor chinuri lăuntrice, a neliniştii şi a vinovăţiei pe care o experimentează în structurile cele mai adânci ale fiinţei. Suferinţa unei agonii existenţiale fără nici un fel de vină penitentă, Rascolnicov fărâmiţează substanţa pozitivă a fiinţei sale cu fiecare nou pas făcut pe noua sa cale. Păcatul lui Dimmensdale nu este asemănător cu cel al lui Rascolnicov şi chiar şi natura pocăinţei sale impuse prin sine este

[75]Dostoevski, *Crimă şi pedeapsă,* epilog, II.
[76]Hawthorne, *op. cit.* XVII.
[77]Originea gândirii sale a fost cât se poate de interesantă pentru Dostoevski. Rascolnicov a pun sub semnul întrebării originea idei: „cât de dezgustător este!... cum a fost cu putinţă ca un lucru atât de atroce să îmi ajungă în minte?”
[78]Crima lui Rascolnicov ca şi acceptare a idei este cât se poate de ilustrativă a învăţăturii lui Hristos despre *interiorizarea legii.* A se vedea Matei 5, 21-22, 27.

calitativ diferită. Admiţând imediat vina sa minoră, Dimmensdale îşi acceptă propria lui pedeapsă, care este consecinţa înţelegerii sale raţionale a relaţiei dintre Dumnezeu şi om. La Dimmensdale păcatul inimii este pedepsit voluntar prin conducerea intelectului; la Rascolnicov, păcatul metafizic al intelectului este pedepsit involuntar de profunzimile vinovăţiei existenţiale şi de înstrăinare.

Comunitatea vede aceste caractere diferit în două romane. Comunitatea îl vede pe Rascolnicov cum este el şi nu există nimic ipocrit referitor la el. Există momente când Rascolnicov este spontan de bun şi acest lucru este cât se poate de bine încunoştinţat. Există celălalt Rascolnicov, cel care încearcă să controleze sau să netezească partea naturală şi spontană a caracterului, cel care încearcă să îşi conducă viaţa după intelect şi după ideea lui. Razumihim informează, destul de obiectiv pe mama şi sora lui Rascolnicov despre Rascolnicov.

„L-am cunoscut pe Rodion de un an jumătate; este sumbru, mândru şi arogant – probabil de mai multă vreme –el a fost suspicios şi aiurit. El are o natură nobilă şi o inimă generoasă. Nu îi place să îşi arate sentimentele şi mai bine ar face un lucru crud decât să îşi deschidă inima liber. Deşi uneori, el nu este deloc morbid, ci pur şi simplu rece şi nemilos; este ca şi cum el ar fi alternat între cele două caractere. Uneori este înspăimântător de rezervat! El spune că este atât de ocupat încât totul îl perturbă şi totuşi el stă în pat şi nu face nimic... nu ascultă niciodată la ceea ce i se spune. Nu este niciodată interesat în ceea ce îi interesează pe alţii oameni în alte momente. El se crede foarte important şi probabil are dreptate să facă aceasta... nu iubeşte pe nimeni şi probabil că nu o v-a face niciodată.”[79] În *Scrisoarea adulterului* comunitatea îl consideră pe Dimmesdale ca şi „un tânăr duhovnicesc,” „un sfânt pe pământ.” În ochii comunităţii numai câţiva au ajuns înălţimile vertiginoase al sfinţeniei lui „lui Dimmesdale”: „curăţia gândurilor” pe când vorbea „era ca şi cuvântarea unui înger.”[80] Hawthorne a fost cât se poate de conştient că exista ceva radical greşit în comunitate, căci principiile de judecată au hrănit şi au încurajat ipocrizia. Nu trebuie uitat că este Hawthorne şi nu comunitatea din roman este cea care îl descrie pe Dimmesdale ca şi un „ipocrit înşelător şi subtil.”[81] Cu adevărat, nu este scopul lui Hawthorne şi în orice caz nu unul profund ca să arate comunitatea puritană ca fiind inevitabil ipocrită?

Pentru Dimmesdale, vina conduce în cele din urmă la un fel de mărturisire publică, dar numai când acesta era deja „murind.” Pentru Rascolnicov, conştiinţa în aduce mai aproape de un fel de simţ al vinovăţiei lăuntrice, care în schimb duce la pocăinţă. El se pocăieşte şi trăieşte;[82] Dimmesdale mărturiseşte şi moare.

Sonia şi Hester

[79] Dostoevski, op. cit. III, 2.
[80] *Ibid.,* III.
[81] *Ibid.*, IX.
[82] Interpretarea lui Constantin Mochulski este respinsă de autor. răspunzând la ultimile rânduri din *Crimă şi pedeapsă,* Mochulski scrie: „romanul se încheie cu o anticipare vagă a *reînnoirii* eroului. Este promisă dar nu este arătată. Îl cunoaştem pe Rascolnicov mult prea bine ca să credem această „minciună pioasă a lui.” A se vedea K. Mochulski, *Dostoevski,* traducere de M. A. Mihain (Princeton, Tipografia universităţii din Princeton, 1967), p. 312. Dacă interpretarea lui Mochulsi este adevărată, atunci mai tot romanul cade în lipsa de sens. Diferenţa dintre *Notele* Dostoevski şi produsul lui final este rezultatul finalului, un efort creativ al unui scriitor inspirat.

Există cu adevărat o similaritate profundă între Sonia şi Hester? Un critic scrie că „ambii sunt păcătoşi... şi au trecut prin judecata lumii... şi par inconştienţi de măsura fărădelegii lor.”[83] Aceasta se aplică lui Hester dar nu Soniei. Sonia este conştientă de existenţa fărădelegii ei. După ce s-a dedat desfrânării, Sonia se reîntoarce, îşi dă banii mamei sale vitrege, se aşează pe pat cu faţa la perete, plânge şi se înfiorează. Este tocmai esenţa înţelepciunii Sofiei prin care se consideră o păcătoasă şi o şi simte; totuşi, ea rămâne nepătrunsă duhovniceşte de viaţa şi de atmosfera prostituţiei.[84] Dacă Sonia, restricţionând (aceasta numai la un singur exemplu) i-a în derâdere „judecata lumii” de ce este ea atât de neliniştită şi fustrată atunci când Rascolnicov îi cere să şadă cu mama şi sora ei? Rascolnicov îi spune: „tocmai am spus unui om insolent că nu meriţi un deget... şi că i-am făcut surorii mele cinste făcând-o să şadă lângă tine.”[85] Care este răspunsul ei? „Ce le-ai spus? Şi în prezenţa cui? Şezi cu mine! O cinste! De ce sunt eu necinstit...Ah, de ce ai spus aceasta?”[86] Acesta nu este timpul şi nici atitudinea unuia care „dispreţuieşte judecata lumii.”

Sonia este umilă, smerită, înjosită, sigură intelectual de nimic altceva decât de intuiţie şi experimental de necesitatea ontologică a existenţei lui Dumnezeu.[87] Hester este mândru şi sigur de sine în plan intelectual, în special la finele *Adulterului*. Când în cele din urmă se întoarce în Noua Anglie, Hester devine un fel de quasi-profet; poporul vine la el cu mai toate necazurile şi perplexităţile lor, cerând sfaturi.[88] Ce le spune ea? „Ea îi asigură de credinţa ei neclinită... că se v-a descoperii un nou adevăr, cu scopul de a stabilii toată legătura dintre bărbat şi femeie pe un temei mai stabil al fericirii mutuale.”[89] Acest lucru este departe de Sonia. Sonia crede într-un adevăr vechi şi se predă pe sine iubirii sacrificiale de sine. Simplă intelectual dar înţeleptă duhovniceşte, „vechiul” adevăr al Soniei este profund, comprehensiv, universal şi cosmic; „noul” adevăr al lui Hester se limitează la un fel de ordine socială. Sonia este mult mai smerită intelectual ca să proclame cu mare certitudine „un nou adevăr.” „Vechiul ei adevăr este capabil nu numai de a unifica pe femeie cu bărbatul ci de a unifica tot cosmosul. Sonia este martorul viu a celui care abordează iubirea liniştită şi nobilă... nu una geloasă şi orgolioasă... nu una arogantă şi umilă,” acea iubire care nu insistă asupra unui singur lucru... care nu este iritabilă şi plină de resetimente... care nu se bucură de rău... care le suferă pe toate, le crede pe toate şi pe toate le îndură.”[90] Pentru Sonia există o cale; căci ea nu a putut niciodată să spună ca şi Hester, „că nu există nici un fel de cale care să ne scoată din această tristeţe.”[91]

Hester îl urăşte pe Chillingrowth. „Da, îl urăsc... M-a trădat! Mi-a făcut mai mult rău decât i-am făcut eu.” Sonia o iubeşte pe Caterina Ivanova, la cererea şi la sugestia cărei a devenit un fel de prostituată. „Să o iubesc? Bineînţeles... da...ah... Numai dacă ai ştii... Tu

---

[83]Manning, op. cit. P. 419.
[84] Rascolnicov înţelege acest lucru destul de bine, dându-şi seama că Sonia are trei posibilităţi dacă rămâne la stadiul de prostituată: (1) prostituţia reală, predarea şi acceptarea în fiinţa ei lăuntrică a dimensiunii totale a prostituţiei: adică – „a te scufunda în depravare care obscurizează mintea şi împietreşte inima”; (2) sinuciderea şi (3) nebunia. A se vedea *Crimă şi pedeapsă,* IV, 4.
[85]Ibid.
[86]Ibid.
[87]Ibid.
[88]Hawthorne, *op. cit.,* XXIV.
[89]Ibid.
[90]1 Corinteni 13, 4-7.
[91]Hawthorne, *op. cit.,* 306.

nu ştii nimic... ea este atât de nefericită...oh, cât de nefericită." Nu Hester, ci mai mult forţa unui *Deux ex machina*, ar cauza mărturisirii finale a lui Dimmesdale. Influenţa Soniei, a contribuit direct la pocăinţa finală a lui Rascolnicov. Sfatul lui Hester către Dimmesdale minimalizează vinovăţia şi responsabilitatea sa. „Ceea ce am făcut a avut sens prin sine. Am simţit acest lucru. Aşa ne-am spus unii altora. Au uitat Tu de noi?" Sonia a realizat deplin dimensiunile tragice a păcătoşeniei lui Rascolnicov, înştiinţându-se de responsabilitatea lui şi cerându-i să mărturisească şi să fie împăcat cu pământul pe care l-a pervertit.

Condiţiile externe ale suferinţei aparente a lui Hester sunt cauzate de actul adulterului care a implicat necesar trădarea soţului ei. Suferinţa lăuntrică a Soniei este rezultatul imensei sale oferiri de sine pentru alţii într-un act kenotic extern. Hester apare că nu a purtat „suferinţa lăuntrică" şi uneori pare că se mândreşte cu adulterul. În acest moment opinia exprimată aici este împărtăşită de un alt critic:

„sinele cel mai profund al lui Hester nu a condamnat-o. Conştiinţa ei a rămas clară şi ea nu l-a crezut nici pe el (Dimmesdale) sau pe sine însuşi ca fiind vrednică de a fi condamnată. După gândirea sa, „legalitatea" unei relaţii consacrate prin sine a avut un fel de relaţie prin sine. Este ca şi cum un alt fel de lege morală a pus stăpânire peste conştiinţă. Ea nu s-a simţit pe sine pierdută, fiindcă din câte se pare ea aparţinut unei alte culturi „necreştinizate" sau care nu mai era creştină."[92]

Deşi există mai multe diferenţe esenţiale dintre Sonia şi Hester, scopul acestui mic articol este de a restrânge atenţia numai la câteva. Cea care este esenţială diferită şi care trebuie accentuată este că Hester nu simte voinţa şi vinovăţia atunci când *este* eronat moral, în timp ce Sonia simte vina şi ruşinea atunci când „păcatul" nu a pătruns deja în existenţa ei.[93] Aceasta ar putea ilustra mândria lui Hester şi smerenia Soniei.

Svidrigailov şi Chillngsworth

„A creat Dostoevski vreodată o figură mai tragică?" îl întreba Chillingworth pe unul dintre criticii lui,[94] pretinzând că Chillingworth a devenit un „simplu Svidrigailov." De fapt, mai toate personajele negative ale lui Dostoevski sunt mult mai tragice decât Chillingworth. De fapt., Dostoevski a fost incapabil de a crea un personaj ca Chillingworth fiindcă acesta este un obiect cosmic al determinismului cosmic destul de străin lumii libertăţii duhovniceşti a lui Dostoevski. Tocmai fiindcă actele lui sunt determinate de un destin tainic sau de o „necesitate întunecată,"[95] aspectul tragic al lui Chillngsworth este diminuat şi subestimat. Chillingworth este unul dintre cele mai negative personaje ale literaturii occidentale; este de genul lui Iago, dar fără dimensiunea shakespeareiană care îl face pe Iago rău şi tragic – libertatea.[96]

---

[92]Astrov, *op. cit.* 306.

[93]Rascolnicov s-a gândit în sine: „ce a putut să o reţină – în mod sigur nu depravarea? Toată infamia nu a putut decât să o atingă mecanic, nici uns trop al depravării reale nu a pătruns în inima ei." *Crimă şi pedeapsă,* IV, 2.

[94]Manning, *op. cit.,* 419.

[95]Pentru o evidenţă textuală a se vedea *Scrisori despre adulter,* XIV.

[96]A se vedea Otelo I, iii, 319-331; a se vedea comentariile interesante ale lui Edmund referitoare la libertate în *Regele Lear* I, ii, 115-129. Shakespeare a privit la aceleaşi străfulgerări sale miezului libertăţii duhovniceşti care a devenit centrul dialecticii lui Dostoevski.

Vieţile şi morţile lui Svidrigailov şi Chillingworth sunt diferite. Chillingsworth a făcut din principiul vieţii lui ceva care constă în exerciţiul sistematic şi dobândirea răzbunării.”[97] Svidrigailov şi-a înrădăcinat existenţa sa în senzualism. Chillingworth devine progresiv din ce în ce mai rău şi *nu prin liberul său arbitru.* De fapt, el s-a dedicat tainic distrugerii încete, uşoare al vieţii altui om; el nu are nici un fel de remuşcări şi într-o activitate rea atât de distrugătoare înseşi existenţa lui a devenit atât de parazitică că la moartea lui Dimmesdale „toată tăria şi energia lui – toată forţa lui intelectuală şi cea vitală – se pare că l-au părăsit.”[98] În decurs de un an de la moartea lui Dimmesdale un Chillingworth „dezumanizat” şi zbârcit ... la fel ca şi o buruiană ruptă care stă ofilită sub soare.”[99] Svidrigailov a devenit din ce în ce mai „umanizat” pe cum i se apropia sfârşitul. Vieţuind numai după dorinţele lui egoiste al plăcerilor senzuale şi fiind responsabil pentru morţile altora, Svidrigailov începe să răspundă chemărilor lăuntrice ale inimii când este pe punctul de a o agresa pe Dounia. După ce a auzit de tonul finalităţii sale în declaraţia ei ea nu l-a mai putut iubii,” urmând un moment de luptă teribilă şi oarbă a inimii lui Svidrigailov.”[100] Mai apoi, când se aflau la hotelul de lemn în acel „loc uitat de Dumnezeu”, Svidrigailov îşi reaminteşte „cum în acele momente (cu Dounia) el a simţit că îi pare rău de ea şi un fel de durere în inimă.”[101] Chiar şi în ultimul său vis există ceva pozitiv în Svidrigailov, suficent pentru ultimul vis al celor cinci ani de vis al micului copil a cărui apariţie facială s-a schimbat imediat în faţa unei desfrânate franceze. Stricatul Svidrigailov încă mai poate experimenta visul cu teroare: „exista ceva infinit de ciudat şi şocant în acele glume, în acei ochi, în faţa obrăzniciei unui copil.”[102] Fără să se asemene lui Chillingworth, Svidrigailov şi-a dat seama de vanitatea bolnavă a principiilor sale de vieţuire – corupţia i-a inundat atât de mult fiinţa că până şi copii nevinovaţi i se păreau stricaţi şi senzuali – şi totuşi aceşti ani pierduţi într-un senzualism stricăcios îl lasă lipsit de putere în datoria lui uimitoare de a se scoate din graniţele senzualismului şi a preocupării cu sine însuşi. Svidrigailov se apropie de finalul vieţii sale în disperare, dezgust şi probabil cu tristeţe. Chillingworth a rămas împietrit. Svidrigailov nu a negat propria lui responsabilitate pentru viaţa sa. Chillingsworth nu simte nici un fel de responsabilitate, afirmând: „eu sunt... un prieten! Cine m-a făcut aşa?”[103]

IV

Nu numai că personajele sunt diferite în Dostoevski şi Hawthorne, dar există elemente mai importante şi mai profunde în diferenţa dintre ele – atmosfera, o atmosferă care presupune şi reflectă interpretări ale realităţii care sunt istoric fundamental diferite – noua Anglie puritană şi Rusia ortodoxă.

Hawthorne şi puritanismul

[97]Hawthorne, *op. cit.,* XXIV.
[98]Ibid.
[99]Ibid.
[100]Dostoevski, *op. cit.,* VI, 5.
[101]Ibid. VI, 6.
[102]Ibid.
[103]Hawthorne, *op. cit.,* XIV.

Deşi mai mulţi au pretins că Hawthorne a favorizat puritanismul,[104] alţii, inclusiv soţia lui Hawthorne, fiul şi cei mai apropiaţi prieteni, au respins această părere:[105] (1) de fapt, Hawthorne a respins şi a urât orice aspecte ale puritanismului,[106] cu excepţia implicaţiei ironice în lupta pentru libertatea politică americană (ironic fiindcă puritanismul a fost în întregime determinist; nu este ironic faptul că un sistem de gândire care îl lipsea pe om de orice fel de libertate duhovnicească şi de libertatea ultimă nu trebuia să se intereseze de interesele de libertate politică?") şi (2) din romanul lui, tocmai fiindcă el a ales să scrie de Noua Anglie puritană, iradiază atmosfera puritanismului. Dacă îl citim pe Hawthorne cu grijă, nu este uşor de detectat un Hawthorne batjocoră, un Hawthorne care ţine la respect întunericul puritan sumbru, un Hawthorne care descrie oamenii ca fiind „bărbaţi asprii" şi „femei lipsite de amabilitate", un Hawthorne pentru care puritanismul este ca un fel de „groapă de plumb." Este propria lui respingere a puritanismului şi folosirea artistică a noii Anglii puritane ca şi o mărturie a „puterii întunericului în el,"[107] acea morbiditate şi acel pesimism care permite această ficţiune.

Sursa „puterii întunericului"

Expresia, „puterea întunericului", descrie un anumit etos care depăşeşte nu numai lucrările lui Hawthorne dar cel mai mult din literatura americană în mare.[108] În acest sens, literatura americană este unică; America timpurie a fost singura ţară cu o cultură calvină indigenă. Din cauza scurtimii acestui articol, se acordă atenţie numai la două domenii ale gândirii calvine, două arii care mărturisesc despre aspectul radical al diferenţei din atmosfera dintre romanele lui Hawthorne şi cele ale lui Dostoevski – determinismul şi rezultatele păcatului original, în special ca şi referinţă cu tema copilului. Aceste aspecte ale viziunii calvine a omului sunt înrădăcinate în cele din urmă în gândirea de tip post-cassiciacum a lui Augustin de Hippo (345-430), a cărui influenţă directă şi substanţială asupra literaturii americane nu a fost deplin analizată. Augustin, chiar şi mai înainte de izbugnirea controversei pelaghiene, învăţa predestinarea absolută şi depravarea totală a naturii umane. Augustin şi-a dezvoltat astfel doctrina, după cum se pretinde de mai mulţi în timpul controversei pelaghiene, adică destul de vreme în viaţa sa bisericească. Ar fi

[104]James Russel Lowell l-a numit „un şmecher puritan"; alţii pretind că anumite crezuri puritate au fost mai mult un fel de predestinare – a se vedea A. Cowie, *Apariţia romanului american* (New York, 1948), p. 356; A. Warren, *Nathaniel Hawthorne: o biografie* (New Haven, 1948), pp. 244 ff, A. Turner, „Hawthorne şi reforma," *New England Quaterly,* XV, (1942), 708.

[105]De exemplu Carl van Doren scrie („Ce este literatura Americii?" în *Viking portable van Doren,* p. 590]: „el a avut numai puţin puritanism în el. Abordând mai mult din problemele lui, el a ajuns la propriile lui verdicte." Yvor Winters scrie (*În apărarea raţiunii,* p. 147) scrie că el şi-a întors spatele la concepţiile excesiv de simplificate ale strămoşilor săi puritani."

[106]Mi se pare remarcabil că Hawthorne a fost crescut unitarian şi nu calvin. Hawthorne a respins calvinismul (numindu-l o „umflătură de plumb") cât şi unitariansimul numindu-l („pană"). În scurta sa poveste „Calea ferată cerească" unitariansimul este satirizat. Despre atitudinile religioase ale lui Hawthorne a se vedea F. O. Matthissen, *op. cit.* pp. 193 ff; Edward Wagenknecht, *Nathaniel Hawthorne: omul şi scriitorul* (New York, Tipografia universităţii din Oxford, 1961), pp. 172-201 şi Hayatt H. Waggoner, *Hawthorne un studiu critic* (Cmabridge: Belkap Press a Universităţii din Harvard, 1963), pp. 12-15, 141, 214 ff; 258-264.

[107] Herman Melvile a folosit expresia cu referinţă la Hawthorne, scriind că „marea putere a întunericului din el îşi derivă forţa d apel în simţul calvin al depravării înnăscute şi a păcatului strămoşesc, din ale cărui vizite, într-o formă sau alta, nici o gândire profundă nu este liberă." A se vedea Matthissen, *op. cit.,* p. 190.

[108]A se vedea Harry Levin, *Puterea întunericului: Hawthorne, Poe şi Melville* (New York, Vintage Books, 1960).

destul să citim *Predica* 214: 3, *De libero arbitro,* III şi o lucrare pivort, *De quaestionibus ad simplicianum,* II la fel ca şi propriile lui afirmaţii despre primele dezvoltările ale doctrinei *De doine perseveretie, 52; De praedesinatione sanctorum*, 8 şi *Retractările,* II, 1. Deşi Augustin a făcut nişte distincţii clare între libertate şi liberul arbitru şi deşi el a pretins destul de mult că omul a păcătuit voluntar, în totalitatea gândirii sale mântuirea este determinată de voinţa absolută şi arbitrară a lui Dumnezeu. Libertatea este numai un fel de realitate psihologică din cauza faptului că voinţa lui Dumnezeu atrage tainic şi irezistibil pe cei pe care i-a decretat ca şi aleşi. Deşi doctrina lui a omului nu a fost niciodată acceptată de Biserica romano catolică, liderii Reformei, Martin Luther (1483-1546) şi Ioan Calvin (1509-1564), au acceptat deplin cele mai întunecate elemente ale doctrinei omului după Augustin. De fapt, Ioan Clavin, părintele puritanismului calvin a fost foarte puternic influenţat de Augustin astfel că în *Institutio Christianae religionis* în citează de Augustin de mai bine de 4100 de ori.[109] Transmisă de Ioan Clavin , doctrina augustiniană a omului şi-a găsit calea ei de intrare în America dimpreună cu alţii locuitori, care au contribuit mult la gândirea americană.[110]

Contrar unui punct de vedere obişnuit dat unitar, gândirea lui Augustin este în cele din urmă deterministă. Umanitatea constă din două clase – aleşii şi reprobaţii. Cauza alegerii şi a condamnării reprobabiţiilor este în cele din urmă Decretul tainic şi etern al voinţei lui Dumnezeu. Aleşii, care nu îşi merită alegerea lor în nici un alt fel, aduc o mărturie eternă asupra Milei gratuite a lui Dumnezeu: reprobaţii, care merită a fi condamnaţi din cauza depravării totale a naturii umane, aduc mărturie veşnică dreptăţii lui Dumnezeu.[111]

Căzut în Adam, umanitatea a devenit în întregime lipsită, fiind capabilă de a fi denumită ca şi un fel de „adunătură de păcătoşi”, „o grămadă a păcatului”, „o amestecătură a fărădelegii”, „un cumul al mâniei”, o „întruchipare a morţii”, o „chezăşie a pierzaniei”, o „masă a condamnării”, o „adunătură a dezgustului” şi o „masă a condamnării totale.”[112] În mod natural copii aparţin domeniului lui Satan[113] şi toţi copii nebotezaţi sunt oferiţi pierzaniei.[114]

Trebuie accentuat că doctrina lui Augustin a omului pleacă radical de la gândirea părinţilor greci şi de la părinţii latini timpurii. *Este tocmai această plecare de la o gândire*

---

[109]A se vedea *L. Smith în opera lui Jean Calvin,* 2 volume, (Assen: van Gorcan, 1957).

[110]A se vedea Perri Miller, *Mintea noii anglii,* 2 volume, (Boston, Bacon, 1961).

[111]Deşi Augustin credea ceastă logică ca fiind infralapsarină, logica gândirii sale a cauzat reprobarea Voinţei lui Dumnezeu. Toma de Aquino şi Ioan Calvin au înţeles acest lucru foarte bine şi l-au interpretat pe Augustin în acest sens, *Summa theologica,* I, problema 23 şi Ioan Calvin, *Institutionis religionsi christianae,* ii, xxi-xxiv.

[112]*Massa pecati* (De div. Quaest. Ad Simpl. I, I; *Predica 22, 9*; 301, c. 6; Ep. 194: 14 etc); *massa iniquitatis; massa irae* (Predica 22, 9, 293: 8 etc) *massa mortis* (Ep. 188:7 etc), *massa perditionis* (Ep. 214: 3; Predica 26:17; 71: 3; în *Ioan ev. Tract.* 109: 2; *Enchir.* C. 92; 90; *De pcc.* C. 29. c. 92; 90; *De pecc. Orig.* C. 29, n. 34, c. 31, n. 36; *Contra duas ep. Pelag.* 1, II, c. 7, n. 13; Contra jul. 1, 1V, c. 4, n. 14 etc) *massa offsantionis* (ep. 194, 4); massa originis vitiatiae atque damnata (Contra jul. 1, IV, c. 8n, 46); massa tota vititatia (*Op. imperf. C. Jul.* 1, 1, 136; massa damnabilis (Predica 165, 9; ep. 194, 30 etc). Massa damnata (*De civ., Dei* 1, XIV, 26; Ep. 190: 9, Ep. 194- 23, Enchir., c. 27 etc), *massa iustae conspersio damnata (De peccat orig.,* 31 etc) şi *damanbilis trips* (Ep. 190, 11 etc). Este remarcabil că dintr-un anumit moment Dumnezeu a ales nu numai o mică parte a unei mase viciate a umanităţii, după Augustin, ar trebuie să arătăm această indiferenţă în număr. *A se vedea ep***.** 190.

[113]A se vedea De nup. 1, 23.

[114]A se vedea op. cit. Imp. 6, 31; De pecc. Mer. 2, 25; *De pecc. orig.* 2, 18.

creştină comună a omului care separă în cele din urmă atmosfera ficţiunii lui Hawthorne de cea a lui Dostoevski – Hawthorne a moştenit atmosfera augustiniană şi cea calvină, în timp ce Dostoevski a moştenit atmosfera creştinismului oriental.

În mâinile lui Ioan Clavin şi a calvinilor doctrina lui Augustin a omului a devenit mai severă, mai sumbră şi mai înspăimântătoare. A simţii realitatea acestei atmosfere în contextul viu ar fi destul să citǎm dintr-o predică a unuia dintre cei mai mari teologi americani, Ionatan Edwards (1703-1758).

„Nu există nimic care îi poate ţine pe oameni afară din iad şi de plăcerile lui Dumnezeu. Adică plecările lui suverane, voinţa lui arbitrară. Plecăciunea în faţa lui Dumnezeu este mare şi arcul este mai larg pe aţa lui în timp ce dreptatea se pleacă în faţa arcului inimii tale şi ţine legătura în jos nefiind nimic altceva decât plăcerea lui Dumnezeu... care ţine arcul de a nu fi beat de sângele nostru... ei se uită la tine ca fiind ceva carte nu eşti vrednic de a fi aruncat în foc, când tu eşti de zeci de mi de ori mai abominabil şi ochii lui mai urâţi decât cei au uni şapte veninos... nu există nimic de făcut ca să îl faci pe Dumnezeu să îi pase în cele momente şi să se elibereze. Acel Dumnezeu îşi v-a executa cu mare şovăială mânia Sa, implicând că el v-a arăta ura fără milă; atunci când Dumnezeu susţine extremitatea inefabilă a cazului tău şi vede că durerile tale sunt atât de vas disproporţionate faţă de tăria ta şi vede cum sufletul tău este zdrobit şi scufundat, ca şi cum s-ar afla într-un întuneric infinit, El nu v-a avea nici un fel de milă faţă de tine... nu v-a exista milă sau moderaţie... el nu v-a avea nici un fel de bună dispoziţie faţă de bunăstarea ta şi nici nu Îl v-a interesa dacă vei suferii... Atunci când tu vei plânge după El Dumnezeu v-a fi departe de tine... El se v-a râde de tine şi te v-a batjocorii..., dacă vei striga la Dumnezeu să aibă milă de tine, El v-a fi mult prea departe de tine ca să te asculte şi îşi v-a arăta ultima privire a favorizării lui şi în loc să te ajute de v-a zdrobii sunt picioare... El îşi v-a zdrobii sângele.. El nu numai că te va urî ci te va avea în cel mai deplin dispreţ; ţine nu ţi se potrivi nici un fel de loc, ci mai mult vei fi călcat în picioare... şi atunci Dumnezeu v-a chema tot universul şi cu măreaţa lui putere... vei fi chinuit de faţă cu sfinţii îngeri şi în prezenţa Mielului."[115]

Multă literatură americană este un ecou al acestor rânduri.[116]

---

[115] Din predica lui Ionatan Edwards, „Păcătoşii în mâna unui Dumnezeu curd", predicată în Enfield, Connecticut pe 8 iulie 1741. În legătură cu calvinismul lui Edward, ar trebuie să remarcăm că el a scris mai multe volume în care a încercat să dovedească: 1. că *determinismul* este compatibil cu responsabilitatea morală; (2) responsabilitatea morală *cere determinism logic* şi (3) *negarea determinismului* ar fi un fel de contradicţie prin sine. Titlul original al acestui volum a fost *O analiză strică şi grijulie în naţiunile moderne care domină a libertăţii voinţei care se presupune a fi un fel de agenţie morală esenţială. Virtute şi viciu, recompensă şi pedeapsă, laudă şi vinovăţie.* Afirmaţiile lui Perri Miller din lucrarea sa „ca şi cea mai puternică piesă de argumentare criminalistică din literatura americană" este ceva dubios. A se vedea Perry Miller, *Edwards şi vizibilitatea lui Dumnezeu* (New York, fii lui Charles Scribner, 1967), pp. 45-64. Un punct de vedere mai perceptiv se găseşte în Arthur E. Murrphy, *Eseuri referitoare la liberul arbitru*, *Magazinul filosofic* (Aprilie, 1959), pp. 181-202.

[116]A se vedea de exemplu celebrul poem de Mihail Wigglesworth, „Ziua pedepsei" („Doomsday") (1662), în special rândurile CLVII-CLXXIII, pe care copii din New England li se cerea să le memorizeze dimpreună cu catehismul. Literatura cea mai de colonie reflectă mediul calvin, în timp ce unitariansimul şi transcendentalismul pot fi înţelese numai ca şi reacţii al calvinism. Mai mulţi autori pentru care Calvin era anatema au căzut în cele din urmă înapoi în spre presupunerile filosofice ale calvinismului prin propria lor interpretare făcută caracterelor. De exemplu, Herman Melville în *Billy Bud* ar putea înţelege răul lui Claggard numai în termenii determinismului: „atunci Claggard v-a arăta ca iun om al tristeţilor. Da, şi uneori expresia melancoliei v-sa avea în ea atingerea unei tânjiri moi, după cum Claggard l-ar fi putut iubii pe Billy din cauza sorţii şi a restricţiilor" (18); „acum cineva de acest fel a fost Claggard, în care exista mania naturii

Dostoevski şi creştinismul oriental

Dacă sursa ultimă a atmosferei lucrărilor lui Hawthorne este Augustin din Hippo, viziunea omului din lucrările lui Dostoevski este inspirată de creştinismul oriental. Ideea de libertate a lui Dostoevski şi preocuparea cu nevinovăţia copilului şi a spontaneităţii este în cele din urmă înrădăcinată în tradiţia creştină orientală. Pentru cei ce nu sunt familiari cu gândirea şi duhul creştinismului oriental este de mai mult ori greu să cuprindem afinitatea lui Dostoevski a creştinismului oriental. Cărturarul francez Henri de Lubac prezintă cu acurateţe această situaţie:

„tipul de geniu al lui Dostoevski este concomitent profund uman şi profund creştin... creştinismul lui este genuin, este în cele din urmă creştinismul evangheliei şi este tocmai acest creştinism care oferă o amplă viziune profundităţii omului... Dostoevski a fost un fiul al Ortodoxiei. Teologii din ţara lui nu ar putea fi în întregime mulţumiţi de corectitudinea crezurilor sale. Dar ar fi foarte riscant să oferim lucrărilor lui un fel de interpretare a lucrărilor lui fără să fim *îmbăiaţi în atmosfera ortodoxiei* şi a unui duh profund asimilat.[117]

Sursa viziunii dostoevskiene

Creştinismul oriental nu priveşte umanitatea ca fiind total depravată.[118] Recunoscând umanitatea ca fiind bolnavă, creştinismul oriental vede această boală ca fiind relativă – există răutate şi boală dar există şi sănătate şi bunătate. În libertatea unei umanităţi căzute, deşi slăbite, ea încă mai există şi omul este încă arhitectul vieţii şi a destinului său duhovnicesc. Cu adevărat, creştinismul oriental nu poate concepe omul ca unul ce nu posedă p libertate duhovnicească în înseşi profunditatea fiinţei sale. Atât de străină i-a fost o astfel de gândire Sfântului Grigorie de Nazianz că a numit-o un fel de filosofie

---

rele, realizată de un fel de antrenament vicios şi de cărţile pierzătoare sau de o vieţuire destrăbălată, dar născută pentru el în sinele său, un fel de „depravare fără de natură” (11): „lipsiţi de puterea de a anula răul elementar din el, mult prea de vreme el nu l-a putut ascunde; împropriidu-şi binele, dar fără puterea de a şi-l asuma... o natură ca şi cea a lui Claggard... ce fel de recurs se simte atunci când ne încununăm prin noi înşine şi la fel ca şi un scorpion asupra căruia este responsabil Creatorul, acţionăm ca şi o parte a lui.” (13). Ultimile lucrări ale lui Mark Twain nu pot fi înţelese decât în contextul unei rebeliuni împotriva calvinismului şi a mediului său cultural („A se vedea cele cinci oase ale vieţii?”; „A fost rai sau iad”; „Străinul ciudat” şi *Scrisori de la pământ*) aceiaşi rebeliune cinică domină în Edgar Lee în lucrarea sa Antologia răului stăpânului (1915) – a se vedea poveştile epitafice referitoare la Wendell P. Bloyd, Yee Bow, Clavin Champbell, Roger Heston, Lymann King, Abner Peet, Amos Sibley şi Luisa Smith în Antologia râului. Pentru schimbarea cu determinismul calvinismului la determinismul biologic, sociologic şi psihologic a se vedea capitolul referitor la „Determinismul în literatură” în H. Commager *Gândirea americană* (New Haven: Tipografia de la Yale, 1950).

[117] Henri de Lubac, *Drama ateismului umanist (*New York, 1980).

[118] Sfântul Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon,* 88, Prima apologie, 10, 61; 28, Taţian Sirianul, *Cuvinte către greci,* 8, 11, Teofil al Antiohiei, *Ad Autolichum,* 2, 21; 24, 25, 26, 17, 27; Atenogora al Atenei, *O pledoarie referitoare la creştini,* 24, Irineu, *Împotriva ereziilor,* II; 35, 5, III, 18, Clement al Alexandriei *Stromatele* 1, 17; 2, 3, Origen, *Despre principii,* 1, 8, 1, 3, Chiril al Ierusalimului, *Catehezele,* 2, 7, 2, 5; Grigorie de Nyssa, *Oratia catehetica*, 5, 6; *De virginitate 12; De infantibus qui praemature abripuntur,* Grigorie de Nazianz, *Oratio,* 45, 8, 45, 39, 9; 14, 25, 37, 21; Vasile cel Mare, *Omiliile* 9, 7; 9, 9; *Homilia dicta tempore famis et siccitalis 8, 9;* Ioan Hrisostom, *In Genes hom.,* 19, în om hom. 12, hiom ps. 51, în Heb. Hom. 12; în Rom hom., 16 în Joh. Hom, *Conferinţa XIII,* Ioan Damaschinul, *De fide orthdoxa* II, XII şi XXX.

deterministă a unui „raţionament monstruos.”[119] Creştinismul oriental a considerat întotdeauna procesul mântuirii ca fiind sinergic, ca şi unul care *întotdeauna îşi asumă iniţiativa duhovnicească*. Creştinismul oriental nu este pelagian. Dacă termenul de pelagian însemnă că omul îşi asumă primul pas spre Dumnezeu, atunci creştinismul oriental nu este „semi-pelagian.” Creştinismul oriental recunoaşte că harul iniţiază, însoţeşte şi desăvârşeşte tot ceea ce este bine, dar respinge orice fel de noţiune a unui har irezistibil.[120] În teologia creştină occindetală, Dumnezeu este în orice moment şi în toate felurile *ceva care sugerează* dar nu ceva care forţează fiecare persoană în spre bunătate, dar pentru ca această împinsătură să aibă loc, omul trebuie să o depăşească şi să coopereze cu ea. Accentul augustinian pe tărie şi pe decretele lui Dumnezeu este diferit radical de accentul oriental. Creştinismul oriental credea că este imposibil pentru Dumnezeu să îl mântuiască pe omul care nu doreşte mântuirea şi acest lucru este imposibil în ciuda atotputerniciei lui Dumnezeu care nu poate fi niciodată considerată ca şi ceva diferit de plenitudinea fiinţei lui Dumnezeu. A afirma poziţia teologică orientală în limbajul calvinist augustinian, este tocmai voinţa lui Dumnezeu prin care se dovedeşte că omul posedă un anumit fel de libertate duhovnicească. Este tocmai voinţa lui Dumnezeu care îl cucereşte pe om, *de a nu forţa un om să ajungă la bine.* Această cooperare liberă a omului în acest proces al mântuirii este asumată în teologie, în scrierile ascetice şi textele liturgice ale creştinismului oriental. În înţelegerea creştinismului oriental, rezultatele căderii omului pot fi văzute mai mult ontologic dar nu juridic.[121] Augustin şi Calvin au accentuat că mânia lui Dumnezeu făcătoare de iertate poate cere existenţa unui iad. De fapt, este tocmai această idee augustiniană care îşi găseşte expresie în Canto III, din *Infernul lui Dante* şi aici este şocant de aparentă o viziune aparent poetică, *în literatură.* Este dreptatea care s-a mutat în spre puterea duhovnicească de a crea iadul: *„giustizia mosse il mio alto fattore; fecemi la divina postetate, la somma sapienza e il primo amore.”* O astfel de idee este străină de creştinismul oriental care a accentuat iubirea lui Dumnezeu a cărui iertare se extinde la toţi cei care vor să o primească. La fel ca şi în predica lui Ionatan Edwards, citată mai sus, exemplifică un anumit etos calvin la fel se întâmplă şi cu predica de paşti citită în Biserica Ortodoxă atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur exemplificând un etos al creştinismului oriental.

„Cine sunt acei ce iubesc pe Dumnezeu din tot sufletul? Fie ca ei sa se bucure de aceasta măreaţa sărbătoare! Cine sunt acei ce slujesc Domnului cu credinţă? Fie ca ei sa se veselească intru Domnul! Cine sunt aceia ce sunt vlăguiţi de atâta post? Acum îşi vor primi răsplata mult dorită!
Cei ce au muncit cu râvnă încă din cel dintâi ceas, sa-şi primească răsplata ce li se cuvine; cel care a venit după al treilea ceas, să se bucure si acela de marea Sărbătoare! şi cel ce a

[119]A se vedea Sfântului Grigorie de Nazinaz, *Cuvântare,* 37, 13-15. Este remarcabil faptul că Grigorie a comentat unul din textele precise folosite mai apoi de Augustin în justificarea predestinaţiei absolute. Răspunsul lui Grigorie la text este ca Dumnezeu să ne ierte ca să nu introducem un fel de „raţionament monstruos” referitor la subiectul Bisericii.

[120]A se vedea de cel mai multe ori necitite şi prost înţelese lucrările lui Ioan Cassian, *Conferinţa XIII.* A se vedea cărţile mele, *Augustin şi creştinismul oriental* şi *Augustin şi Ioan Cassian: controversa referitoare la predestinaţie, natură şi har*.

[121]“Păcatul original” a dus la suferinţă şi la moarte tocmai fiindcă păcatul este un fel de disoluţie a naturii umane, un proces al decăderii care nu poate duce decât în direcţia non-existenţei. Din moment ce omul s-a întors de la sursa vieţii, el se direcţionează ontologic în spre moarte. Noţiunea augustiniană de „păcătuire în Adam” trebuie văzută mai mult ca şi „păcătuire cu” mai mult decât literalul „în” Adam.

venit după al şaselea ceas, sa nu se îndoiască; pentru ca nu va rămâne pe din afara! Iar cel ce a sosit in cel din urma ceas, să nu-i fie frica de întârzierea sa! Pentru ca Domnul este binevoitor si primeşte si pe ultimul venit. El da pace celui ce vine in ultima clipă aşa cum dă si celui ce a trudit din primul ceas. Unuia îi da, iar pe celalalt îl îndestulează. El preţuieşte truda si saluta curajul. El onorează atât faptele cat si gândurile bune. Să ne bucuram cu toţii de bunăvoinţa Domnului! Cel dintâi şi cel de pe urma sosit sa primească aceeaşi răsplata; cel bogat şi cel sărac să se bucure deopotrivă!
Cel harnic dar si cel molcom să sărbătorească aceasta sfânta zi! Cel ce a postit cât şi cel ce nu a postit să se bucure azi de Masa cea plina de bunătăţi! Mâncaţi cu toţi din viţelul cel gras! Să nu rămână nimeni flămând. Sorbiţi cu toţii din paharul credinţei. Bucuraţi-vă de măreţia bunătăţii Sale Nimeni să nu fie trist pentru că este sărac, pentru că împărăţia lui Dumnezeu ne-a fost dezvăluita! Să nu fie nimeni abătut din cauza păcatelor sale; pentru ca iertarea ne-a venit din mormântul Domnului. Să nu fie nimeni înfricoşat de moarte, pentru ca moartea Mântuitorului ne-a eliberat pe noi! El a călcat pe moarte şi a învins-o. El a distrus tărâmul morţii când a coborât in el; l-a băgat in spaima când acela a încercat să muşte din carnea Sa. Aşa a proorocit Isaia: "Tu iadule te-ai înfricoşat când L-ai întâlnit pe El". Iadul s-a înfricoşat pentru ca a fost învins. S-a înfricoşat pentru ca a fost făcut de ruşine. S-a înspăimântat pentru că a fost distrus. S-a înspăimântat pentru ca i s-a luat puterea. S-a înspăimântat pentru ca este acum neputincios. Iadul a luat un trup şi a descoperit pe Dumnezeu. A luat pământ si a descoperit Cer. A luat ce a văzut şi a fost copleşit de ceea ce nu văzuse. O moarte, unde-ţi mai este coasa? O iadule, unde iţi mai sunt izbânzile? Hristos a înviat si tu moarte ţi-ai pierdut puterea! Hristos a înviat şi cei rai s-au prăbuşit! Hristos a înviat si îngerii se veselesc! Hristos a înviat şi viata a învins moartea!
Hristos a înviat cu moartea pe moarte călcând; şi celor din morminte viată le-a dăruit!”

Diferenţele literare: determinismul şi libertatea

Determinismul care îşi interzice calea sa atât de consistent prin gândirea americană, prin gândire exclusiv politică este sursa reală a acţiunilor lui Chillingsworth. În timp ce Hester îl provoacă să de debaraseze de ură „care poate un om de drept într-un prieten,” el răspunde:

„nu îmi este dat mie ca să iert. Nu am o astfel de putere după cum îmi spui tu mie. Vechea mea credinţă, care este de mai multă vreme uitată, îmi vine înapoi şi îmi explică tot ceea ce facem şi tot ceea ce suferim. Prin primul tău pas strâmb tu ai plantat germenele răului; din acel moment a devenit un fel de *necesitate întunecată.* Cei care mi-aţi greşit mie nu îmi sunteţi păcătoşi, mântuiţi într-un fel de iluzie tipică; eu nu sunt nici un prieten care a smuls biroul unui prieten din mâinile sale. *Este destinul nostru*.[122]

În Hawthorne există numai o tendinţă generală de a folosii determinismul, dar şi alte decizii dacă este posibil, există un accent personal al elementului şi al responsabilităţii în procesul luării de decizii. Cu Dostoevski,[123] din contră, momentele deciziei umplu paginile

[122]Hawthorne, *op. cit.* XIV.
[123]Traducerea engleză a lui Garrnner nu este potrivită în două texte. Afirmaţia lui Marmeladov „...aşa este soarta şi eu sunt cel mai bun produs al naturii” este greşită. Textul rusesc nu este diferit „но... таѓова ўжє чєрта моя, а прирожлєнный скот”. Traducerea engleză ca şi referinţă la Rascolnicov care îl vede pe Lizaveta în Piaţa Hay este înşelător („lui întotdeauna i s-a prezentat punctul de întoarcere a destinului său”).

lucrărilor lui. „Pentru Dostoevski, tema omului şi a destinului său este mai întâi şi mai mult decât orice tema libertăţii... libertatea este centrul concepţiei lumii... patosul ei ascuns este cel al libertăţii.”[124] În timp ce Chillingworth este neajutorat, un obiect pasiv al unui destin determinat inexorabil, centrul dramei *Crimă şi pedeapsă* se referă la acceptarea liberă a lui Rascolnicov a unei idei a cărei origini îl perturbă. Este remarcabil că Sonia, în timp ce îşi dă seama pentru prima dacă că Rascolnicov este un criminal, cade în genunchi în faţa lui implorându-l: „ce mi-ai făcut – ce ţi-ai făcut ţie?”[125] Această frază este interesantă dar de mai multe ori este trecută cu vederea fiind remarcabilă din două puncte de vedere. Mai întâi, ea ne înştiinţează că Rascolnicov este responsabil de acţiunile şi gândurile lui. În al doilea rând, aceasta presupune un fel de perspectivă ontologică a răului – adică, că cea mai mare victimă a răului este perpetuarea lui. În cuvinte care sunt un fel de ecou al literaturii duhovniceşti a creştinismului oriental, Sonia poate exclama cu empatie: „nu există nimeni în această lume care nu este atât de nefericit ca tine!”

Natura umană şi copilul

Doctrina augustiniană şi cea calvină a unei umanităţi total depravate este personificată în *Scrisoarea adulterului* prin personajul intitulat mica Perlă, a cărei „perversitate” este mai „înzecită” decât cea a altor copii,[126] a cărei compoziţie nu cunoaşte „nici un fel de drept, nici un fel de autoritate şi nici un fel de ascultare faţă de orânduirile umane.”[127] Perla, copilul născut prin păcat, micul spiriduş, „duhul aerului”, „respinsul născut”, „duhul răului”, „emblema şi produsul păcatului”, cu o faţă de prieten plină de un zâmbet maliţios... atât de perversă... atât de răutăcioasă” şi dimpreună cu „răsul ei neomenesc” conţine în ea cea mai profundă ură care ar putea fi purtată de un pântecel copilăresc...” şi „toată această duşmănie ea şi-a putut să o dobândească printr-un drept inalienabil.” Atât de perversă este mica Perlă că mama sa exclamă: „ce este această fiinţă pe care am adus-o în lume!” Hester „nu putea să se ajute pe sine să se întrebe dacă Perla era un copil omenesc” fiindcă ea era „ca şi un lucru incapabil şi lipsit de inteligenţă a destinului omenesc.” Ea este atât de perversă că până şi propriul ei tată, părintele Dimmesdale, era inconştient dacă ea era „capabilă de a face binele.” „Ce este ea atunci?” se întreba Chillingworth. „Este ea în întregime rea? Are ea vreo afecţiune? Are ea vre-un principiu capabil de a fi descoperit al fiinţei?” Comunitatea considera acest mic copil, a cărui natură avea ceva greşit în ea, ca şi un „copil vrăjitoare,” ca şi un „pui de drac”, ca şi un copil al „Prinţului aerului.” Din nefericire, Perla nu este singurul caracter „dezumanizat” din lucrările lui Hawthorne.[128]

Este o astfel de atmosferă dostoevskiană? În mod sigur nu. Pentru Dostoevski tema copilului este aproape un obiect sacru.[129] În *Crimă şi pedeapsă,* există o scenă de neuitat când Rascolnicov este copil. În visele lui Rascolnicov despre Mikolka, Dostoevski portretizată viu nevinovăţia şi spontaneitatea unui copil. Acelaşi centru şi purtător al

---

În textul rusesc cuvântul „препопредепєннем” este restricţionat de „как бъі” şi „каким-то.”

[124]Nicolae Berdiaev, *Dostoevski,* (New York; Median-World, 1957), p. 67.

[125]Dostoevski, *op. cit.* V, 4.

[126]Hawthorne, *op. cit.,* VIII.

[127]Ibid., X.

[128]Între alţii a se vedea Beatrice în „Fiica lui Rappaccinii” şi Hilda în *Fauna de marmură.*

[129]A se vedea studiul lui W. W. Rowe, *Dostoevski, copil şi om în lucrările lui* (New York, Tipografia Universităţii din New York, 1968).

existenţei, persoana lui Rascolnicov, posedă simultan în stadiul ei prezent stricat al existenţei şi reţine ineluctabil şi poartă în sine mai toate evenimentele, impresiile şi atitudinile. Dincolo de suprafaţa stricăciunii, adultul cinic este bunătatea inocentă şi simplă a unui copil. Copilul, v-a fi cel care în curând v-a ridica arma pentru a ucide o viaţă umană, fiind în întregime cutremurat pentru că vede brutalitatea perversă a lui Mikolka în spre „mica, slabă şi aspră bestie" şi este incapabilă de a plânge pentru ea. El strigă, imploră ca să se oprească, fuge la ei, îi loveşte şi „în cele din urmă îşi croieşte calea prin mulţime ca să ajungă la mârţoagă, îşi pune braţele împrejurul capului ei însângerat şi îl sărută, îi sărută buzele şi ochii..."[130] În loc ca să fie personificarea unei naturi umane deplin depravate după cum este cazul în Hawthorne, copilul în Dostoevski simte spontan şi cunoaşte intuitiv binele.[131]

Nu trebuie uitat că Dostoevski nu a îmbibat atmosfera în care natura umană a fost considerată un fel de „masă a pierzaniei" etc. În loc, ea s-a îmbibat într-o atmosferă în care natura umană căzută, ca şi natură, a fost considerată bună.[132] Dostoevski i-a auzit pe copii descrişi ca – „acest copil nepătat", „acest copil nestricat", „acest copil preacurat," acest „copil binecuvântat" şi „locuitorii paradisului." El i-a auzit comparaţi cu „o mică pasare curată" fiindcă „ei nu sunt împărtăşiţi autori ai răului."[133]

IV

Concluzii

Mai întâi, nu există nici un fel de evidenţă că Dostoevski l-a citit vreodată pe Hawthorne sau că a fost influenţat de el.

În al doilea rând, deşi există o anumită similaritate între caracterele lui Hawthorne şi în Dostoevski, aceste caractere sunt esenţial diferite. Originea, natura şi scopul fărădelegii lui Rascolnicov, natura vinovăţiei şi a pocăinţei sale, modul în care este perceput de comunitate – acestea îl separă enorm de mult de Dimmesdale. Cauza şi natura fărădelegii Soniei şi atitudinea ei faţă de ea, smerenia şi influenţa ei asupra lui Rascolnicov – acestea contrastează calitativ între el şi Hester. Senzualismul lui Svidrigailov şi răzbunarea nemiloasă a lui Chillingsworth nu diferă. Deşi acest studiu este restricţionat în comparaţie cu cele trei caractere din *Crimă şi pedeapsă* şi *Scrisoarea adulterului,* diferenţa esenţială se găseşte în alte caractere.

În al treilea rând, marea diferenţă dintre Dostoevski şi Hawthorne este cea de etos, de atmosferă. Moştenirea augustiniană-calvină, împotriva căreia s-a răzvrătit Hawthorne şi duhul creştinismului oriental mărturisesc o diferenţă profundă a lucrărilor lor respective.

În cele din urmă, există mai multe alte domenii de diferenţă pe care scopul limitat al acestui articol nu le poate dezbate. De exemplu, Dostoevski a fost un interesant gânditor politic; lui Hawthorne nu îi păsa prea mult de teoria lui politică. Deşi am putea spune că

[130]Dostoevski, op. cit., I, V.

[131]Nu este delco accidental că Dostoevski o descrie pe Sonia „ca şi pe un copil." Ea îi atrage pe copii. Svidrigailov, din contră, i se pare că micii copii fug departe cu un fel de mare frică" (VI, 6).

[132]Anumite interpretări protestante ale lui Dostoevski, care pretind că el a văzut natura umană ca fiind depravată, incapabilă de a raţiona şi incapabilă de bine sunt destul de greşite. Este destul de uimitor că un gânditor ca şi Karl Barth ar fi putut pretinde că fără a îl citii pe Dostoevski nu ar fi putut scrie *Comentariul la romani.*

[133]Din traducerea slujbei înmormântării copiilor în Biserica Ortodoxă a Răsăritului.

este adevărat că Hawthorne nu a fost interesat de utopianism, el şi-a depăşit în curând interesele lui, în timp ce radicalismul politic primar al lui Dostoevski şi socialismul au crescut într-un profund utopianism duhovnicesc bazat pe pocăinţa tuturor. În al doilea rând, Dostoevski a fost un gânditor metafizic, problemele ultime ale existenţei au fost principalul interes al lui Dostoevski şi *Notele* sale abundă în astfel de probleme urgente. Lucrările şi *Notele* lui Hawthtone sunt lipsite de orice fel de preocupare cu tainele centrale ale existenţei umane. În al treilea rând, ar fi interesant să comparăm tipurile în lucrările ambilor autori. De exemplu, în Hawthorne nu există nici un fel de clerici pozitivi (cu excepţia Părintelui Dr. Burrougs, care este caracterizat ca şi „cel mai genial dintre clerici... care nu are nimic calvin în el"). Un studiu interesant ar fi să ăl comparăm pe stareţul Zosima şi părintele Hooper în „Vălul negru al slujitorului." În al patrulea rând, există o dimensiune cosmică a lui Dostoevski care lipseşte cu desăvârşire în Hawthorne. În al cincilea rând, în Dostoevski există mult umor, care este dificil de descoperit în Hawthtone. În cele din urmă, „realismul romantic" al lui Dostoevski diferă foarte mult de tehnica stilistică a lui Natanael Hawthorne, „alegoristul romantic."

Acest scurt studiu, nu voieşte în nici un fel de îl denigreze pe Hawthorne, care rămâne pentru autorul acestui articol un mare scriitor american şi care a fost citi de acest autor cu mare interes şi bucurie. Într-o comparaţie falsă cu cineva ca Dostoevski, un scriitor care gândea că este imens mai profund şi cu un scop mai larg decât cel al lui Hawthorne, un scriitor cu care am putea pe puţini să îi comparăm, prin care reputaţia intimă a lui Hawthorne suferă ilegitim.

VIZIUNEA DOSTOEVSKIANĂ A EPOCII DE AUR ŞI LIBERTATEA UMANĂ

De Richard S. Haugh

I

După Filip Rahv în articolul său „Celălalt Dostoevski,”[134] spune Dostoevski „nu poate fi înţeles deplin decât numai dacă „viziunea lui minoră,” *„în esenţă estetică”* este luată în considerare. Descrierea totală a domnului Rahv la interpretarea lui la „viziunea minoră” este acea că:

„un paradis pământesc a apărut atunci când din viitorul distant oamenii, lepădându-se de credinţa în Dumnezeu şi nemurire, totuşi în mod tainic faţă de forma tainică a sursei deziluziei lor şi din cauza situaţiei părăsite din univers, un nou paradis v-a apare de care nu am mai auzit şi care ne-ar putea duce la o pace şi la o fericire genuină.”

Această viziune minoră „împrăştiată cu viclenie în lucrările de mai apoi ale lui Dostoevski” descoperă cât se poate de mult *„vulnerabilitatea esenţială a acestei versiuni a viziunii creştine despre lume.”*

Am putea spune că această „viziune minoră” susţine de fapt pretenţia că Dostoevski a fost un „ateu reluctant”? Este adevărat că viziunea epocii de aur subestimează „formulele trunchiate ale lui Dostoevski de eliberare de rău, reînnoire creştină şi mântuire ultimă”? Domnul Rahv, de obicei un critic perceptiv, i-a permis opiniilor lui să îi cauzeze să abordeze greşit tema Epocii de Aur în Dostoevski.

II

În zilele lui din tinereţe Dostoevski părea că crede că viziunea lui seculară a socialismului utopic care ar fi putut crea un fel de Epocă de Aur a unui paradis terestru.[135] Poziţia din acest articol încearcă să substanţieze că Dostoevski este cel care a crezut mai întotdeauna într-o formă a viziunii unui paradis terestru, dar şi că există mai multe variaţii ale acestei Epocii de Aur în Gândirea lui Dostoevski. Mai întâi, viziunea unui paradis terestru care ar putea fi stabilită ca şi rezultat al ştiinţei educaţiei, un paradis terestru asociat de obicei cu simbolul palatului de cristal. În al doilea rând, există o viziune, exprimată cel mai profund de un *tânăr necopt*, un paradis terestru care ar putea fi stabilit ca şi un rezultat direct al ateismului: fără să mai creadă în Dumnezeu, umanitatea v-a fi forţată să se unească în iubire. Deşi există variaţii ale acestor două viziuni, ele sunt unite de faptul că sunt viziuni estetice. Totuşi, există o a treia viziune a unui paradis terestru în Dostoevski şi această viziune este inspirată şi se bazează pe creştinism.

---

[134]Acest articol care a apărut ca şi o parte a cărţii sale *Dostoevski: romanele majore,* au apărut în numărul din 22 aprilie 1972 (vol. XVIII, no. 7) din *Magazinul cărţilor din New York,* pp. 30-38.

[135]În tinereţe Dostoevski a fost un fel de convertit la ateismul lui Bilenski. El a fost un membru nu numai a cercului lui Petrashevski dar şi a grupului radical Durov. Iată ce a scris el: fourierismul este un sistem al păcii: încântă sufletul cu rafinamentul său, seduce inima prin iubirea umanităţii care l-a animat pe Fourier, atunci când el şi-a compus sistemul şi uimeşte mintea cu armonia ei proporţională. Aceasta atrage atenţia nu numai prin asalturi colerice, ci animându-l cu un fel de iubire faţă de umanitate. În acest sistem nu există nici un fel de ură. Citat din Constantin Mochulski, *Dostoevski: viaţa şi opera lui,* traducere de Michael A. Minihan (New Jersey: Tipografia universităţii din Princeton, 1967), p. 115.

În timp ce nu a abandonat niciodată viziunea unui paradis pentru umanitate, Dostoevski a găsit ca şi rezultat al întâlnirii lui excepţionale cu realitatea viziunile lui estetice ale unei epoci de aur ca fiind frânte, faptul că mai toate variaţiile unui paradis terestru ateist au stat într-o contradicţie totală cu unul dintre cele mai fundamentale elemente ale ontologiei umane – libertatea. Dacă omul este liber, lucru care devine axiomatic pentru Dostoevski, el este liber să creeze răul *ex nihilo* prin perversiunea propriei lui voinţe. În mai toate lucrările lui de după penitenciar, toate versiunile unui paradis estetic sunt batjocorite în întregime de Dostoevski şi sunt arătate ca fiind nepotrivite. Viziunea epocii de aur se schimbă în viziunea unui paradis terestru vestitor de pocăinţă prin transformarea umanităţii şi transfigurarea întregului cosmos, rezultatul final al triumfului lui Hristos.

Deşi mărturiile „convertirii" lui Dostoevski sunt de mai multe ori simplificate,[136] nu poate fi negat că Dostoevski a început să îşi dea seama de imposibilitatea viziunii sale seculare şi atee a unei epoci de aur din timpul timpului petrecut în penitenciar. În închisoare a fost momentul când – dimpreună cu alte opere, Dostoevski a citit Biblia şi pe Părinţii Bisericii – confruntându-se cu marea majoritate a „faptelor monstruoase", căci el s-a întâlnit cu o dimensiune mai înspăimântătoare a omului – „iadul" şi „întunericul cel mai de afară" al unei libertăţi duhovniceşti proste folosite. În adăugire la bine, deţinuţi amabili, Dostoevski s-a întâlnit cu un anumit grup de condamnaţi, care dacă le lipsea munca, „s-ar fi devorat unii pe alţii ca şi păianjenii într-un pahar de sticlă."[137] *Casa morţilor* portretizează vivid acest „tip." De exemplu, „creatura oribilă" a lui Gazin ridică destul de multe probleme în faţa utopianismului lui Dostoevski.

„Acest Gazin... a lăsat o impresie teribilă şi dureroasă asupra tuturora... eu uneori mă simţeam ca şi cum m-aş fi uitat la un paiajen uriaş, gigantic de mărirea unui om... S-a spus că acesta a fost găsim că ucidea mici copii pentru amuzament: el trăgea copilul într-un mic loc, începea prin a îl înfricoşa şi a îl tortura şi după ce se bucura deplin de această teroare a micii sale victime, el o ucidea încet cu un cuţit, cu deliberare şi pasiune."[138]

Cum am putea noi reconcilia o Epocă de Aur utopică cu un om care, cu folosinţa libertăţii sale, „ucide copii din cauza plăcerii de a ucide, de a simţii sânge cald pe mâinile sale, bucurându-se te teroarea lor şi de plânsul lor de sub cuţit?"[139]

În *Notele de subsol* Dostoevski devastează viziunea sa utopică mai timpurie a unei Epoci de Aur care ar fi putut fi stabilită ca şi rezultat al ştiinţei, educaţiei şi a întrebuinţării înţelepte a unei umanităţi supuse simţului predictibilului.

„Ceea ce este important este că binele (libertatea) este atât de remarcabilă tocmai fiindcă consideră ca şi nimic toate clasificările şi cutremură toate sistemele fixate de iubitorii naturii umane pentru fericirea rasei omeneşti. De fapt, nu face decât să facă

---

[136]"Convertirea" lui Dostoevski a fost mult mai graduală decât se credea. De exemplu, Simmons scrie: „că în închisoare la descoperit pe Hristos şi lectura sa pasională a Noului Testament l-a făcut capabil să raţionalizeze duhovniceşte necazurile lui... În timp ce privea în jurul lui la aceste delicte umane ale societăţii, el a început să realizeze că Hristos s fost sigura lui nădejde. Numai El ar fi fost capabil să îl ridice pe păcătos, să mângâie pe cei căzuţi şi să le promită inimii lor smerite o nouă viaţă pe pământ." Citat din Constatin Mochulski, *Dostoevski: viaţa şi operele lui,* traducere de Michael A. Minhian (New Jersey, Tipografia universităţii din Princeton, 1967), p. 115.

[137]Este remarcabil că chipul *păianjenului* a fost la Dostoevski întotdeauna un simbol al răului fiind legat de visul lui Stavrogin a unei Epoci de Aur.

[138]Casa morţilor I, 3, trasn. De Constatine Garnett (New York: Dell, 1959) p. 76 f.

[139]Ibid. P. 6.

dezastre cu toată lumea... ai putea tu crede în această *teorie a regenerării umanului*... Atunci, se vor stabilii noi relaţii economice... şi mulţime mare de probleme se vor finaliza într-o clipă... Atunci v-a fi construit palatul de cristal. Apoi—de ce, de fapt, – v-a apune din nou epoca de Aur..."[140]

„Palatul de cristal" şi „Epoca de Aur", simboluri a muncii lui Dostoevski ale unei încercări ateiste de a stabilii un paradis uman sunt bineînţeles, batjocorite ca fiind de fapt posibile. De ce? Fiindcă ele nu pot fi reconciliate cu faptul libertăţii umane.

„Libertatea alegerii şi a descătuşării, propriile noastre capricii, indiferent cât de sălbatice sunt ele sau de pasionale, pot fi depăşite uneori ca punct al nebuniei – adică acelaşi bine dorit pe care l-am trecut cu vederea şi care nu poate intra în aceste clasificări şi împotriva căruia toate teoriile şi sistemele sunt întotdeauna distruse..."[141]

Este cât se poate de interesant că *Notele de subsol* pe care Dostoevski intenţiona să le răspundă la şi frângere a viziunii sale utopice timpurii a lui Hristos. Într-o scrisoare către fratele lui despre cenzura cărţii a zecea a primii părţi din *Notele de subsol* Dostoevski a scris:

„tiparul este oribil şi ar fi fost mai bun dacă nu am fi tipărit acest text în ultimul său capitol (cel mai important, unde a fost exprimată gândirea esenţială), decât să o tipărim după cum este, cu afirmaţii scoase ca şi contradicţii depline... aici exroci de cenzori – *unde i-am batjocorit la toate şi uneori am blasfemiat doar de dragul de a blasfemia* – fie ca şi acestea să treacă, dar din toate acestea am dedus nevoia credinţei şi pe Hristos – ca şi pe ceva care a fost deplin depăşit."[142]

III

Viziunea Epocii de Aur, legată specific de pictura idilică a lui Claude Lorraine intitulată *Acis şi Galatea* şi este exprimată în posedaţii (1871), *Un tânăr necopt* (1875) şi în mica povestire „Visul unui om ridicol" (1877).

Posedaţii

Purtătorul visului Epocii de Aur din Posedaţii este Nicolae Stavrogin, despre care Dostoevski a scris următoarele în *Notele la posedaţii*: „principala idee a autorului este: de a prezenta un om care realizează că nu are nimic pe care să se bazeze."[143] Este necesar să citäm tot „visul ciudat" al lui Stavrogin.

„Ne aflam într-un colţ al arhipelagului grecesc – şi timpul parcă a mers înapoi în urmă cu trei mii de ani. Îmi pot amintii valurile calzi albastre, insulele şi pietrele, linia luxuriantă a malului, panorama magică a orizontului, semnele de adio, soarele de deasupra ... este imposibil să îl descriem. Era leagănul civilizaţiei europene – gândirea mi-a umplut inima cu iubire. Era un *paradis pe pământ* – unde Dumnezeu S-a pogorât din cer şi S-a fraternizat cu oamenii. Acesta era marginea pământului unde au apărut primele povestiri mitologice. Ah, şi oamenii care locuiau pe acel pământ erau atât de frumoşi! Ei se sculau

[140] *Note de subsol* I, 7, traducere de David Magarshack (New York, Randon House), p. 128.
[141] Ibid., p. 131.
[142] Citat din Mochulski, *op. cit.,* p. 256.
[143] *Notele de la posedaţi,* editate de Edward Wasioleck şi traduse de Victor Terras, (Chicago: Tipografia Universităţii din Chicago, 1968), p. 181.

nevinovaţi şi mergeau noaptea să doarmă cu nevinovăţie. Pădurile şi luminişurile lor erau umplute cu cântece minunate, în energia neterminată a vigorii lor tinereşti a intrat iubirea de lucruri simple şi am putut simţii mai toate acestea, vizualizând, după cum am putut măreţul lor destin de zece mii de ani fără de care nu aveau nici un fel de bănuială. Inima mea gândea cu bucurie la aceste gânduri. Ah, eram atât de fericit fiindcă inima mea juca în acest fel şi fiindcă în cele din urmă eram capabil să iubesc! Soarele inunda insulele şi marea, bucurându-se de privirea unor copii frumoşi. O, vai ce vis minunat, o deziluzie nobilă! A fost cel mai improbabil ideal pentru care oamenii s-au sârguit cu disperare în toate timpurile şi pentru care şi-au dat vieţile lor; un ideal pentru care ar sacrifica toate, spre care tindeau şi se îndreptau şi în numele căruia oamenii nu voiau să trăiască... Când m-am trezit... pentru prima dată în viaţa mea (ochii mei) au fost plinii cu lacrimi. Îmi aduc aminte de acele lacrimi fiindcă am fost şi neruşinat de ele. Un sentiment de un fel de fericire lipsită de experimentare a pătruns în inima mea, îndurerându-o."[144]

Nu acest acesta este subiectul problemei. Stavroghin a avut o altă viziune, care distruge viziunea lui a Epocii de Aur: „dar dintr-o dată, în mijlocul unei lumini strălucitoare am văzut *un mic punct*. Gradual punctul a început să primească contur până când am putut recunoaşte un *păianjen mic şi roşu* dar am văzut un fel de frunză de geraniu...şi apoi totul s-a produs – am început să văd totul în jurul meu... Păi am văzut-o pe Matreşa cu trăsăturile ei trase şi cu ochii înflăcăraţi şi ca şi cum nu ar fi avut timp, ea a stat la margine, scuturându-şi capul în dezaprobare şi ameninţându-mă cu pumnul."[145] Viziunea lui Stavroghin a epocii de aur a fost clătinată în întregime de un mic punct care a crescut şi a prins forma unui *„mic şi slab păianjen,"* acelaşi păianjen la care se uita în timp ce victima sa Matreşa se sinucidea. Păianjenul, un simbol comun pentru rău în operele lui Dostoevski, ne aminteşte că în general răul exclude posibilitatea unei Epoci de Aur realizată de om. Specific, acest mic *păianjen roşu slab* îi reaminteşte lui Stavroghin de *propriu său rău*, scuturând în întregime „visul său minunat" propriu care cu adevărat se dovedeşte a fi un fel de „deziluzie nobilă." Cum este posibil, fără să distrugem libertatea umană, să îl aducem pe dispreţuitorul şi lipsitul de iubire Stavroghin la o lume a iubirii? Stavroghin, care poseda „chipul urât" al ridiculizării dar care se bucura să îi ridiculizeze pe alţii, se găseşte pe sine *ridiculizat* de propriul său vis. În loc de a intra în viaţa iubirii portretizată de visul său, Stavroghin există fără nici un fel de iubire faţă de viaţă şi astfel se sinucide.

Nu acesta este ultimul cuvânt despre un paradis terestru din *Posedaţii.* Este de mai toată lumea trecut cu vederea că visul unui paradis pământesc este exprimat în alte locuri în roman şi de această dată Dostoevski leagă viziunea lipsită de Dumnezeire de un paradis pământesc cu sistemul înspăimântător al lui Şigalev. Comentând referitor la sistemul „irefutabil" sal lui Şigalev, învăţătorul şchiop comentează:

„Îi cunosc cartea. El propune o soluţie finală a problemei de a împărţii umanitatea în două părţi neegale. Unei zecimi i se v-a oferii un fel de libertate absolută şi puteri lipsite de restricţie peste cele nouă zecimi rămase. Acestea trebuie să îşi ofere individualitatea lor şi să se întoarcă ca şi ceva de gelul unui păstor şi prin ascultarea lor nelimitată o serie de regenerări vor *dobândii un stadiu nevinovăţie primitivă, ceva asemănător unui paradis original."*[146]

---

[144] *Posedaţii,* traducere de Adrew R. MacAndrew (New York, Signet, 1962), p. 428 ff.
[145] Ibid.
[146] Demonii, II, 7, traducere de David Magarşack (Londra: Cărţile Peguin, 1933), p. 405.

Este din ce în ce mai clar visul Epocii de Aur din *Posedaţii* este abordat ca fiind iluzoriu.

Un tânăr necopt

În *Un tânăr necopt* versiunea ateistă a visului Epocii de Aur îşi găseşte expresia ateistă deplină. În general este acelaşi vis pe care l-a avut Stavroghin, dar în general este ateismul cel care îl trage pe om împreună în afirmaţia visului lui Versilov.

„Mă portretizez pe mine băiatul meu... că acel război este la final şi conflictul a încetat. După blesteme, aruncare cu noroi şi huduieli am ajuns la tăcere şi oamenii sunt lăsaţi singuri, după cererea lor; vechiul ideal al celor vechi l-a lăsat; marea sursă a tăriei care până atunci i-a hrănit şi i-a găzduit s-a desfigurat ca şi un soare maiestos apus peste tablourile lui Claude Lorraine, căci era cumva ultima zii a umanităţii şi oamenii dintr-o dată au început să înţeleagă că au fost părăsiţi şi dintr-o dată s-au simţit şi ei s-au simţit foarte mult părăsiţi, căci dragul meu, eu cu greu îmi pot imagina că oamenii sunt bădărani, greoi şi proşti. Oamenii părăsiţi au început să se stângă din ce în ce mai mulţi împreună mai aproape şi mai iubitor; ei îşi dădea mâna unii altora, dându-i seama că sunt singurii care se au unii pe alţii! Marea idee a nemuririi a pierit şi ei au trebuit să o înlocuiască şi toată bogăţia iubirii s-a lăsat peste El încă din vechime, căci El este nemuritor întorcându-se spre natură , lume şi oameni şi spre orice fir de iarbă. Ei au început să iubească pământul şi viaţa în timp ce gradual începeau să devină conştienţi de propria lor natură finită şi tranzitorie şi cu un fel de iubire specială, *nu ca acelor din vechime*, ei au început să observe şi să descopere fenomene naturale şi taine pe care mai înainte nu le suspectau, căci ei au început să privească la natură cu nişte ochi noi, ca şi un îndrăgostit care priveşte la iubita sa. La răsărit ei vor începe să se sărute unii pe alţii , gata să se iubească, ştiind că zilele sunt scurte şi că ele sunt tot ce le-a mai rămas. Ei ar fi lucrai unii pentru alţii şi fiecare şi-ar fi dat totul pentru restul numai ca ei să fie fericiţi. Toţi copii vor ştii şi vom simţii că tot restul a fost pentru ei ca şi un fel de mamă sau tată. „Mâine s-ar putea să fie ultima mea zii, se gândea fiecare privind la soarele ce apunea, „dar indiferent dacă voi murii, îmi vor rămâne după mine copii mei şi acest gând că ei vor rămâne iubitori unii faţă de alţii, înlocuia gândul că se vor întâlnii dincolo de mormânt. Of, ei erau în mare grabă, ca să înăbuşească marea tristeţe a inimilor lor. Ei vor fi mândrii şi curajoşi pentru ei înşişi, dar timizi unul pentru altul; ei vor tremura pentru viaţă şi fericirea fiecăruia dintre ei; ei vor devenii din ce în ce mai atenţii unul faţă de altul şi nu se vor ruşina de acestea şi vor fii mângâiaţi ca şi copii. Întâlnindu-se ei se vor uita unii al alţii profund şi îngrijoraţi şi ochii lor vor fi iubire şi supărare.”[147]

Aceasta este viziunea pe care Mr. Rahv ne-ar face să o credem ca fiind a lui Dostoevski, afirmând că Dostoevski „îşi construieşte o idilă veritabilă din ateism şi această idilă indiferent cât de vizionară este problematizează şi într-un anume fel neagă viziunea finală a haosului indus de necredinţă care este evocat în creaţia de asemenea copii cum ar fi Rascolnicov şi Stavroghin. Astfel, viziunea exprimată de Versilov este cea mai *afirmativă* expresie a ateismului din operele lui Dostoevski. Aceasta nu necesită în nici un fel şi nici măcar nu implică faptul că Dostoevski a acceptat viziunea. Dostoevski a fost întotdeauna destul de deştept să ofere un punct de vedere opus completitudinii lui dialectice, ca şi în

[147]Un tânăr necopt, II; 7, 3., tra. de Constance Garnett (New York: Dell, 1961), p. 519.

„Marele Inchizitor”. D fapt, chiar şi atunci când îi oferă viziunii caracterul de „explicit”, Dostoevski îl ia în derâdere din interior.

Deşi este destul de uşor de dovedit că viziunea generală este ridiculizată, ar destul să ne atragem atenţia la două gânduri dina cest vis. Mai întâi, afirmaţia lui Versilov că el „nu a fost niciodată capabil să portretizeze oamenii ca şi nerecunoscători şi nesimţiţi” este un punct de vedere care este batjocorit de mai multe ori de Dostoevski. De exemplu, în *Notele de subsol,* un punct de încrucişare în gândirea lui Dostoevski şi o lucrare care fără nici o îndoială conţine propria lui viziunea a libertăţii, povestitorul exclamă:

„omul este stupid, fenomenal de stupid; ceea ce voiesc să spun este că el nu ar putea fi realmente stupid, dar pe de altă parte el este atât de lipsit de simţul recunoştinţei că nu vei mai găsii pe nimeni ca el în această lume... el este monstruos de nerecunoscător. Fenomenal nerecunoscător. Tind să cred că cea mai bună definiţie a omului este – o creatură care merge pe două picioare şi este lipsită de simţul recunoştinţei.”[148]

Ideea că omul v-a fi capabil să se confrunte calm cu moartea din cauză că „generaţilor viitoare” îl vor înlocui este un gând care a batjocorit continuu don Dostoevski. De fapt, în acelaşi roman Arkadii Dolgoruki este un ecou al viziunii lui Dostoevski:

„o parte a ideii mele este că ar trebuie să fiu lăsat singur... şi să nu fac nimic... nici măcar să nu lucrez la marele gând al umanităţii... Libertatea personală care este a mea este primul lucru... dacă voiesc să slujesc umanitatea o voi face şi probabil de zece ori mai mult decât cei care o predică; ceea ce voiesc este ca nimeni să nu mi-o ceară... şi de ce să fiu eu obligat să îmi iubesc semenul sau viitoarea umanitate p care nu o voi vedea niciodată şi care nu v-a ştii niciodată nimic despre mine şi care în schimba nu v-a dispare şi nu v-a lăsat nici un fel de urmă în spatele ei... când pământul la rândul lui se v-a schimba într-un iceberg şi v-a intra în golătate cu o mulţime infinită după el a unor iceberguri similare; *este cel mai fără de rost lucru pe care nu l-am putea imagina.* Iată învăţătura ta. Spune-mi de ce sunt predispus pentru a fi nobil chir şi pentru un moment... de ce să îmi pese mie de ei dacă eu voi trăii pe pământ numai o singură dată!”[149]

Spre adăugire la evidenţa textuală a batjocurii şi a versiunii recunoaşterii lui Versilov a visului ca şi o „fantazie şi ca şi una improbabilă”, există factorul important că Versilov îşi consideră visul incomplet.” Versilov, *deistul* pronunţat prin sine, afirmă este „remarcabil („замечатепный”) ca să îmi închei imaginaţia mea cu viziunea lui Heine a lui „Hristos pe Marea Baltică.”

„Nu aş putea merge înainte fără El, nu mi l-aş putea imagina în mijlocul poporului Său îndoliat. El vine la ei, îşi desface mâinile şi întrebă, cum de L-aţi uitat? Şi apoi solzi au căzut de pe ochii lui şi ei vor începe să cânte un *imn al unei noi şi ultime învieri.”* [150]

Ceea ce este textual clar este că (1) Versilov consideră visul o fantezie; (2) că Versilov îşi realizează viziunea lui Hristos şi (3) că viziunea lui a lui Hristos (care ar exclude persoana dumnezeiască şi natura lui Hristos, dacă este să luăm „deismul” lui Versilov în serios) se identifică pe sine cu iubirea şi cu o iubire care transcede umanismul ateist, fiindcă este o iubire care are *puterea* de a schimba orbirea în vedere şi *puterea* de a învia umanitatea.

Domnul Rahv pedepseşte „liga devotată a comentatorilor” lui Dostoevski din cauza „procedurilor lui uniletarale în care este cât se poate de sigur că „mai toate distincţiile

[148] *Note de subsol,* p. 131 şi 134.
[149] *Un tânăr necopt,* I, 3, 5; p. 78 f.
[150] *Ibid.,* III, 7, 3; p. 511.

critico-literare sunt pierdute invariabil," pretinzând că „liga dedicată" nu ne supără „ca să oferim cele mai profunde bucăţi de evidenţă textuală" şi este vinovat de „o interpretare greşită şi grosieră a textului." Domnul Rahv este cel care respinge, evident din cauza faptului că este ceva inacceptabil lui, evidenţa textuală sa *Unui tânăr necopt.* Pentru el, viziunea ateistă a lui Versilov „în explicitul ei... intră la inima subiectului." Pentru el, propria recunoaştere a viziunii ca şi „o fantezie... una improbabilă" şi viziunea lui Versilov despre Hristos sunt ceva care sunt „atacate artificial," o observaţie „evidentă cititorului critic." „Cititorul critic" este probabil unul care se împărtăşeşte de ideologia Domnului Rahv. În loc să opereze cu un anumit fel de *evidenţă textuală,* Domnul Rahv diminuează această secţiune „împunsă artificial":

„Hristos atât de dintr-o dată şi atât de indirect a venit peste noi la sfârşitul cuvântării lui Versilov că aceasta nu se pare un fel de superstiţie sau cel mai bine spus un fel de figură de vestigiu – fantoma unui *ateu şovăitor."*

De ce suntem atât de uimiţi ca să îl găsim pe Hristos împlinirea visului lui Versilov? Orice student serios al lui Dostoevski trebuie să fie pregătit să îl găsească pe Hristos în toate locurile. Chiar şi în timpul tinereţii sale ca şi convertit la ateismul lui Belinski, figura *umană* a lui Hristos a rămas dragă lui Dostoevski. Belinski a afirmat la un moment dat: „ de fiecare dată când îl menţionez pe Hristos faţa sa îşi schimbă expresia, ca şi cum ar fi gata să plângă."[151] Atât de impresionat a fost el de figura lui Hristos că într-o scrisoare către doamna Fovinziana în 1854 Dostoevski a scris, după ce a mărturisit că este agnostic, că „dacă cineva mi-ar fi dovedit că Hristos este afară, atunci aş fi preferat să rămân cu Hristos decât cu adevăr." „Scriindu-i nepoatei sale pe data de 1 ianuarie 1866, Dostoevski a pretins că există numai o singură figură pozitivă pe pământ şi acea este a lui Hristos." Punctul central este că dacă Dostoevski, deşi era un agnostic, credea în Hristos umanul ca şi ideal al frumuseţii şi al bunătăţii.

Deşi punctele lui de vedere mai timpurii au fost departe de hristologia clasică, viziunea lui Dostoevski despre Hristos a devenit din ce în ce mai confromabilă cu hristologia ortodoxă. Viziunea lui Dostoevski a dumenzeirii lui Hristos ar putea fi văzută cu claritate în *Notele la posedaţii.* Răspunzând la întrebarea de ce nu putem cinstii p „Dumnezeu ca şi un ideal al perfecţiunii şi al frumuseţii morale, în timp ce refuza să creadă în Hristos," replicile lui Şopoşinikov care vorbea de Dostoevski,[152] sunau cam aşa:

„fără să credem că cuvântul a fost făcut carne, că idealul a fost *în carne* şi aşa, nu poate fi dobândit, dar dobândit de umanitate... NU din acest motiv a venit Hristos pe pământ, ca să spună umanităţii că natura duhului uman ar fi putut să apară într-o astfel de strălucire umană şi că *carnea* nu a fost doar un vis sau ideal... ucenicii lui Hristos, care au adorat această epifanie a cărnii, au fost martorii, sub cele mai crude torturi, de a fi capabil să îşi poarte carnea, de a emula perfecţiunea chipului şi de a crede în *carne ar însemna multă fericire... Tot punctul este că Cuvântul a devenit carne*." *În aceasta constă toată credinţa şi consolarea umanităţii."*[153]

Mai întâi în acele *Note* Dostoevski scrie „totul ajunge la o singură problemă urgentă: putem crede în timp ce suntem civilizaţi, în timp ce suntem europeni?" Aceasta însemnă să

[151]Citat de Dostoevski în *Jurnalul unui scriitor,* traducere de B. Bristol (New York, George Braziller, 1954), p. 7. Deasemenea citat în *Notele de la posedaţii,* p. 93.
[152]Aceasta este opinia editorului *Notelor,* Edward Wasiolek; a se vedea p. 136.
[153]*Notele pentru posedaţii,* p. 147.

credem fără nici un fel de rezervă în natura dumnezeiască a lui Hristos sau în învăţăturile Lui, Fiul lui Dumnezeu? Aceasta este ceea ce ne cere credinţa.

„Mai mulţi oameni cred că ar fi destul să credem în învăţăturile morale ale lui Hristos, pentru a putea fi creştini. Nu este moralitatea lui Hristos sau a învăţăturilor Lui că El v-a mântui lumea, ci credinţa şi nimic altceva, credinţa în faptul că *Cuvântul s-a făcut carne... Dumnezeu întrupat*."[154]

Este remarcabil că răspunsul lui Dostoevski la problema dualităţii lăuntrice, tocmai acea dualitate de care suferea Versilov este Hristos. Într-o scrisoarea din 1880 către o femeie care suferea de acest fel de dualitate lăuntrică, Dostoevski a scris:

„dar acum ce mi-aţi scris despre dualitatea lăuntrică... nu pot să vă privesc ca şi sufletul meu pereche, ca şi un fel de dualitate lăuntrică care corespunde cel mai exact cu a mea... Credeţi voi în Hristos şi în poruncile Lui? Dacă credeţi în El (sau cel puţin aveţi dorinţa să credeţi în El) atunci oferiţi-vă Lui; durerea dublicităţii voastre v-a fi vindecată şi ve-ţi găsii cale de ieşire."[155]

Răsare Dostoevski „dintr-o dată şi evident" Hristos cu privire la săraci, referindu-se la femeie? Hristos, în special chipul lui Hristos în tradiţia ortodoxă creştină, devine centrul gândirii lui Dostoevski.

Există o frază foarte interesantă în *Jurnalului unui scriitor* referitoare la ideea „unei deşteptări viitoare fericite" a umanităţii în legătură cu Hristos. Comentând referitor la George Sand, Dostoevski scrie:

„George Sand nu a fost un scriitor ci a fost unul dintre clarvăzători introspecţii... ai unui viitor fericit pe care umanitatea în aştepta... George Sand a murit ca şi un *déiste...* fiind un francez, în conformitate cu concepţiile compatrioţilor săi, George Sand nu a putut decât să adere conştient la ideea „că în tot universul nu exista al nume decât al Lui prin care am putea fi mântuiţi" – ideea fundamentală a Ortodoxiei – dar totuşi în ciuda contradicţiei părelnice şi formale, George Sand, repet a fost probabil, fără să o ştie, unul dintre cei mai profunzi mărturisitori ai lui Hristos."[156]

Dacă Dostoevski credea că George Sand a fost un *déiste* fiind cu mare inteligenţă un susţinător al lui Hristos, de ce să fim surprinşi că Versilov, un deist proclamat de sine şi-a realizat viziunea sa a unui paradis terestru cu o viziune a lui Hristos, înseşi ideea pe care o simţea Dostoevski îi lipsea conştient lui George Sand?

Evidenţa conclusivă susţinea că Dostoevski şi-a bătut joc de viziunea epocii de aur care a venit din propria afirmaţie a lui Dostoevski. Discutând pe larg în *Jurnalul unui scriitor* fenomenul Bisericii Ateiste," Dostoevski descrie decisiv această Biserică ateistă după cum urmează: „respingând-l pe Dumnezeu, ei încep să adore *umanitatea.* Acum ei cred în umanitate, ei o adoră şi o îndumnezeiesc.[157] În acest sens discută visul lui Versilov.

„Îmi i-au îndatorirea de a cita aici un pasaj din romanul meu recent *Un tânăr necopt*... Vorbesc de ateism; dar acesta este un vis la Rusiei vremurilor noastre – anii patruzeci – un fost proprietar, un progresivist, un visător pasional şi nobil... Proprietarul nu are nici un fel de credinţă şi el deasemenea adoră umanitatea „după cum se potriveşte ea

[154]Ibid. p. 252.
[155]*Scrisorile lui M. F. Dostoevski către familie şi prieteni,* traducere de E. C. Mayne (Londra, 1914), p. 249.
[156]*Jurnalul unui scriitor*, p. 349.
[157]*Jurnalul unui scriitor,* p. 266.

individului rus progresivist.” El îşi descoperă visul său despre viitorul umanităţii atunci din el v-a dispare orice concepţie despre Dumnezeu.”[158]

Apoi Dostoevski citează din visul lui Versilov, după care a concluzionat: „nu există aici în această fantezie ceva înrudit cu ceea ce este de fapt existent o biserică „ateistă”?

Visul unui om ridicol

Dostoevski şi-a dedicat o întreagă poveste problemei „Epocii de Aur.” În „Visul unui om ridicol,” „omul ridicol” se găseşte pe sine transportat pe „una dintre insulele noastre care pe pământ formează arhipelagul grecesc.”[159] Este portretizat vivid chipul paradisului. „Marea de smarald gentilă” vine pe mal, „sărutându-o cu un fel de iubire conştientă.” În atmosfera sfinţeniei naturale, „copacii stau sub mărirea frunzişului lor” în mijlocul unui fel de iarbă luxuriante şi a unor flori „bine mirositoare.” Domină un fel de „bucurie de genul copilăriei.” Păsările stau pe umerii unor oameni frumoşi şi fericiţi a căror feţe bucuroase iradiază „o înţelegere a seninătăţii minţii care a ajuns la cea mai mare împlinire.” Aceşti oameni iubitori au avut un fel de cunoaştere directă şi spontană a tuturor lucrurilor. Ei au avut un fel de „iubire intensă” faţă de natură şi de animale „au trăit cu ele în pace... cuceriţi de iubirea pentru ele.”

Mr. Rahv scrie: „clar, *lumea creştină* nu numai că este necunoscută ci ea este în întregime superfluă tuturor locuitorilor dintr-un paradis terestru care este exprimat cum se cuvine şi care nu au un loc cum se cuvine de adorare şi nici un fel de „religie specifică. Această afirmaţie este destul de ciudată. În ce fel posibil ar putea o viziune despre lume creştină să fie relevantă atunci când o descriem *artistic* – nu teologic – un chip al unei lumi uitate? De ce avem nevoie de un „loc” de adorare pentru că ne aflăm într-o armonie cosmică cu natura, omul şi duhovnicescul. Mr. Rahov se gândeşte la ceastă viziune pe un ton „panteist.” Nu există nimic panteist descrierile artistice ale lui Dostoevski. El încearcă să descrie *unitatea cosmică* care a precedat disprupţia cosmică, o *unitate cosmică* care este *pananteistă,* nu panteistă.

Cu adevărat, există numai două aspecte ale acestei viziuni la care am putea obiecta faţă de temeliile creştine, dintre acre ambele l-au inclus pe domnul Rahv. Bineînţeles, este se pot aplica concret la un fel de criteriu teologic al viziunii artistice. Mai întâi, orişicum, moartea există în viziunea paradisului dintr-un „Un vis al omului ridicol”, o idee care nu a fost acceptată creştinismului tradiţional ci exprimată în gândirea patristică timpurie de Teodor de Mopsuestia.[160] În al doilea rând, uimitoarea frază că *„singura sursă a oricărui păcat* al rasei omeneşti”[161] este senzualitatea şi este falsă, după teologia creştină şi contrazice cea mai profundă idee a originii răului. Altele decât aceste două probleme, nu există nimic contrar „unui punct de vedere creştin” din această povestire.

---

[158]Ibid., p, 359.

[159]Toate citatele dina ceastă poveste sunt luate din *Cele mai scurte poveşti ale lui Dostoevski,* traduse de David Magarşk (New York, Biblioteca Modernă a Casei hasoului) p. 310.

[160]Cu excepţia unui singur text din lucrările lui Teodor de Mopsuestia, tot restul textelor fie afirmă sau fie implică că el credea că omul a fost creat muritor. De fapt, acest lucru decurge din doctrina lui Grigore a celor *două katabasis*.

[161]Textul rusesc este: „у цих бъґпа лъґовь и рождовь дети ио я ие эамечал в них порьґов того жєсоґо слалострастия, котороє постигаєт почти всех на нашшєй землє всех и всяқого и служит елнственньім источиком почти асёs грехов нащего человечеsта.”

În interpretarea acestei poveşti trebuie avut în minte un lucru esenţial. Mia întâi, există recunoaşterea că „ a fost un pământ ce nu a fost susţinut de Cădere, locuit de oameni care nu au păcătuit.” În al doilea rând şi cel mai important dintre toate „rusul modern progresiv” în strică pe toţi.” Acest lucru este fundamental fiindcă îi aduce pe toţi din nou la originea problemei răului. În al treilea rând, rezultatul stricăciunii *este* istoria umană.

„Omul ridicol” se trezeşte din visul său convins, după ce a intrat în posesia chipului adevărului, că oamenii pot fi fericiţi şi frumoşi fără să îşi piardă capacitatea de a vieţui pe pământ. Nu vom putea crede că răutatea este condiţia umană *normală* de vieţuire între oameni. Admiţând că nu v-a exista niciodată un rai pe pământ „omul ridicol” se plânge:

„cu adevărat cât de simplu este: o zi, *într-o oră,* totul ar putea fi aranjat dintr-o dată! Principalul lucru este să îşi iubeşti semnul ca pe tine însuţi – acesta este principalul lucru şi cel mai important decât toate, dincolo de care nu mai contează nimic. Da, este un vechi adevăr, un adevăr care a fost spus din nou şi din nou, care în ciuda acestui lucru nu îşi găseşte locul printre oameni! Dacă l-am voi cu toţii, lucrurile s-ar putea aranja de la sine.”

Această poveste cu cele două caractere menţionate mai sus este profund creştină. Domnul Rahv nu face excepţie. Uitând ostentativ pe cei care uită de avertismentele lui şi despre cei care distorsionează textul şi despre cei care cu o „procedură unilaterală” care subminată mai toate „distincţiile critico literare,” domnul Rahv pretinde arbitrar că „finalul nu poate fi luat în serios.” De ce? Fiindcă „îi lipseşte credibilitatea.” Acest final „nu poate decât să ne satisfacă pe cei devotaţi dintre criticii şi exponenţii lui, cei care nu pot accepta expunerea largă a valorilor şi nici nu pot începe cu ele. Şi ce am putea spune este „expunerea largă a valorilor?” după cum a frazat Mr. Rahv, „c-am atât cu valorile creştine!” totuşi, din contră nu există nimic în visul său, cu excepţia celor două puncte menţionate mai sus, care contrazic gândirea orientală creştină. Atmosfera copilărească a unei umanităţi înainte pierdute este destul e similară cu cea a părinţilor orientali,[162] implicaţiile filosofice ale originii răului sunt puternic consonante cu creştinismul oriental[163] şi descrierea istoriei umanităţii nu este în nici un caz compatibilă cu gândirea creştină.

După ce a abordat destul de mult cu „solemnitatea ridicolă” a viziunii lui Constantin Mochulski care, după domnul Rahv, nu „izvorăşte” ca să *interpreteze greşit textul,* domnul Rahv afirmă arbitrar: *„prin urmare haideţi să desconsiderăm finalul fracturat.”* Metoda literară a domnului Rahv este adevărat, nu interpretează greşit textul, ci mai mult *îl exclude.* „Cu adevărat,” continuă el, „logica implicită a povestirii ne pregăteşte pentru un final total diferit.” Domnul Rahv crede că „omul ridicol”, după ce şi-a dat seama că i-a stricat pe toţii, v-a ajunge la concluzia că trebuie să s e sinucidă.

Atunci când un critic este pregătit să rescrie opera unui artist, problema este rezonabil de serioasă. Ca şi răspuns, nu trebuie să uităm că *finalul este* finalul lui Dostoevski: Dostoevski şi nu domnul Rahv, a scris povestea. Fie că trebuie să lucrăm cu textul, fie că trebuie să apărăm o teorie a criticismului literar *revizionist.* În al doilea rând, de ce este o „logică implicită” ca el să se sinucidă? *Tot* argumentul povestirii este că „omul ridicol” a avut o viziune a sfinţeniei, o viziune a scopului pentru care a fost creat omul, o viziune în care el descoperă cum omul şi-a pervertit fericirea „naturală” – *prin atracţia*

[162]De exemplu Teofil al Antiohiei, *Ad Autholicum,* 2, 25 şi Clement al Alexandrei, *Stromatele* 3, 16, 100; 6, 12.

[163]Aceasta este acea umanitate care *iraţional şi inexplicabil* a simpatizat cu răul. Fără nici un fel de experienţă esenţială sau un simţ al răului, s-a făcut aluzie şi s-a atras omul ca şi potenţial. Deşi răul l-a atras pe om iraţional, în această atracţie a existat un element *real* al determinaţiei de sine.

iraţională a răului prin intermediul iraţionalului, dar prin determinarea de sine relei întrebuinţări a libertăţii duhovniceşti. Cu adevărat, toată *structura lăuntrică* a povestirii se leagă de răscumpărarea „omului ridicol” prin confruntarea cu inocenţa şi sfinţenia. El intenţiona să se sinucidă, dar inocenţa copilului din el l-a prevenit să apese pe trăgaci. Evitând sinuciderea din cauza sentimentelor spontane de milă faţă de bietul copil pe care l-a pecetluit, el visează la sfinţenia *existenţei naturale, normale.* Logica implicită a povestirii este aceasta, după ce fost capabil să îşi dea seama de viziunea sa, acum se sârguieşte să depăşească dualismul din el cu scopul de a încerca să urce ordinea naturală a existenţei umane. Cel două chei ale structurii poveştii sunt *fata* şi *visul.* Există o reacţie lăuntrică în lanţ: copilul nevinovat invocă în omul ridicol sentimente spontane de milă, aceste sentimente pozitive lăuntrice opresc sinuciderea şi influenţa viselor; visul evocă viziunea sfinţeniei şi a iubirii, care în schimb îl inspiră pe om să trăiască pentru acest „ideal.” Rezultatul este: „am găsit pe acea fată... şi voi continua, voi continua!”

Mr. Rahv din nou se bazată pe o interpretare a înţelegerii ale a creştinismului: „bineînţeles, după teologia creştină ideea proclamată de povestitor după deşteptarea din visul său că oamenii pot fi fericiţi şi frumoşi fără să îşi piardă capacitatea lor de a trăi pe pământ este în întregime imposibil de acceptat... Teologia ne învaţă că este futil pentru ca omul să caute să realizeze duhovnicescul pe pământ.” Din contră, mesajul central al creştinismului este *realizarea* duhovnicescului în pământesc; adică, „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca şi noi să ne putem îndumnezeii.” Cu adevărat, teologia creştină orientală recunoaşte posibilitatea într-una cum şi aici al *îndumnezeirii* şi a vederii lui Dumnezeu. „Omul ridicol” a realizat pur şi simplu posibilitatea sfinţeniei, în spre care se sârguieşte şi pe care o predică, pentru care există.

Cu adevărat, este remarcabil că Mr. Rahv omite mărturisirea „omului ridicol” care ştie că cerul v-a fi stabilit pe pământ, dar care ar putea, dacă toată lumea ar voi, să fie o învăţătură realizată în *Fraţii Karamazov.*

Fraţii Karamazov

Este de mai multe roi trecut cu vederea că visul Epocii de Aur este exprimat în *Fraţii Karamazov.*

„Imediat ce oamenii L-au negat în întregime pe Dumnezeu – şi cred că acea perioadă, analogă cu perioadele geologice, v-a trece – vechea concepţie a universului v-a cădea de la sine fără nici un fel de canibalism şi ceea ce este mai mult fără vechea moralitate şi atunci totul v-a începe din nou. Oamenii se vor unii ca să ia de la viaţă tot ceea ce poate da ea, dar numai pentru bucurie şi fericirea în viaţa de aici. Omul v-a fi ridicat cu un fel de duh titanic al unei mândrii demonice şi v-a apare Omul-dumnezeu. El îşi v-a extinde din ce în ce mai mult infinita sa cucerire a naturii prin ştiinţa şi voinţa sa, omul v-a simţii o astfel de bucurie măreaţă şi îşi v-a realiza astfel vechile visele şi dorinţele proprii ale cerului. Cu toţii vor ştii că el este muritor şi vor accepta moartea cu mândrie şi cu seninătatea unui dumnezeu. Mândria sa îl v-a învăţa că este nefolositor să fie nemulţumit la faptul că fiinţa este o mişcare şi el îşi v-a iubii pe fraţii lui fără nici un fel nevoia de recompensă. Iubirea v-a fi suficentă numai pentru un anumit moment al vieţii,

dar conştiinţa momentalităţii lui v-a fi intensificată ca şi un foc, care acum este disipat în visele unui etern dincolo de mormânt.”[164]

Cine este purtătorul viziunii din *Fraţii Karamazov*? Nimeni afară din diavol, care în mai toată scena îl batjocoreşte pe Ivan şi punctele sale de vedere. Diavolul continuă: „...aşa şi aşa şi aşa, în stilul său fermecător!... Întrebarea este cum... este posibil ca o astfel de perioadă să ajungă la final? Dacă se face aşa totul este determinat şi umanul este aşezat pentru totdeauna.” Nu putem nega că această viziune este la fel ca şi cu cea exprimată de Versilov într-un *Tânăr necopt;* adică, că ateismul v-a unii umanitatea şi prin urmare v-a realiza un fel de paradis terestru. Nu putem nega că o astfel de idee este batjocorită în întregime.

IV

Mai multă evidenţă, din lucrările artistice ale lui Dostoevski şi din notele şi lecturile lui, ar putea fi aduse dintr-o afirmaţie mai deplină a substanţierii unei afirmaţii mai depline a acestui articol. În concluzie, orişicum, anumite afirmaţii trebuie accentuate.

Mai întâi, Dostoevski a abandonat punctul lui de vedere utopic că „Epoca de Aur” introduce numai *„umanismul.”* Realitatea centrală a lui Dostoevski, care a clasificat „Epoca de Aur” în forma sa ateistă şi în cea umanistă o imposibilitate existenţială a fost confruntarea ei cu *profunzimile libertăţii umane.* Dacă omul este liber, atunci înşelăciunea, tortura, războiul, trădarea, crima, gelozia, egoismul şi setea de putere au clasificat viziune ateistă şi pe cea umanistă a „Epocii de Aur” ca şi un fel de „deziluzie nobilă”, un vis „nerealist.” Faptul ineluctabil al realităţii liberului arbitru incapabil de a fi determinat, propriile capricii, indiferent cât de sălbatice” cutremură mai toate sistemele aranjate de iubitorii rasei umane... face ravagii în mai toate domeniile.”

În al doilea rând, ori de câte orie este exprimat visul ateist al „Epocii de Aur” în lucrările artistice mai târzii ale lui Dostoevski sau un „paradis terestru” stabilit ca şi rezultat al educaţiei ştiinţei, umanismului sau teismului el nu a abandonat niciodată crezul său într-un paradis „pământesc” pentru umanitate. Viziunea unui paradis „pământesc” care triumfa era una transformată şi creştinizată. Chiar şi utopianismul din Dostoevski din „Adresele lui Puşkin” este creştinizat. Ştiinţa, educaţia, aranjarea înţeleaptă a unei umanităţii supusă simţului predictibilului, ateismul – acestea nu ar fi putut *unifica* umanitatea în iubire, adevăr, frumuseţe şi bunătate.

„Priveşte spre cele lumeşti... nu a fost chipul lui Dumnezeu şi Adevărul Său distorsionate în ele? Ei au ştiinţă, dar în ştiinţă nu există nimic decât simţul obiectului. Lumea duhovnicească, partea superioară a fiinţei omului este respinsă în întregime, neglijată cu un fel de triumf, chiar cu ură... lumea a proclamat domeniul libertăţii... dar ce vedem noi în această libertate? Nimic decât sclavagism şi distrugere de sine? Ce urmează dina cest drept al al multiplicităţii dorinţelor? Într-o sinucidere duhovnicească şi într-o izolare bogată; în crimă, sărăcie şi invidie... ei susţin că lumea este din ce în ce mai unită, din ce în ce mai legată într-o comunitate frăţească...*Prin urmare nu vă încredeţi într-un astfel de legătură a unirii.”*[165]

„Deşi Dostoevski nădăjduia că se v-a putea stabilii un anumit fel de „paradis terestru” chiar şi această întârziere a utopianismului este impregnată de creştinism şi de

[164] *Fraţii Karamazov* II, IV, 2.
[165] Fraţii Karamazov, IV, 11, 9, traducere de Constantin Garnett (New York, Casa Răririi, 1950), p. 788.

pocăinţă. Totuşi, punctul lui de vedere triumfător al unui „paradis terestru” introdus de Dumnezeul-om, Hristos, în care umanitatea poate devenii cu adevărat umană şi numai în care umanitatea poate fi schimbată şi înviată total.

„Cerul stă ascuns în toţi dintre voi... credeţi-mă, acest vis, după cum îl numiţi voi, v-a trece fără nici un fel de îndoială. V-a trece dar nu acum... Este un proces duhovnicesc şi psihologic. A schimba lumea, a o recrea din nou, oamenii trebuie să o apuce pe altă cale. Atunci semnul Fiului Omului v-a fă văzut pe cer.”[166]

Pentru Dostoevski, unitatea umanităţii, „paradisul pământesc”, „Epoca de Aur” nu pot fi realizat decât numai prin transfigurarea cosmosului de Dumnezeul Om, Hristos şi prin dorinţa omului de a intra şi a participa la splendoarea unui pământ schimbat la care putem participa pe baza pocăinţei şi a iubirii. Chiar şi utopianismul întârziat al lui Dostoevski este de suprafaţă, la fel ca şi în „Adresele lui Puşkin”, el chemând umanitatea să se pocăiască şi să iubească prin Hristos – nu mai este acelaşi utopianism al tinereţii, ci nădejdea vie a umanităţii de a se schimba, nu prin umanism, nu prin ateism, nu prin management economic, nu prin ştiinţă, nu prin cunoştinţe seculare, ci în şi prin Hristos, pocăinţa şi iubire.

Dacă nu înţelegem crezul creştin în mărirea ultimă transfigurată a cosmosului într-o unitate *panenteistă,* viziunea triumfătoare a lui Dostoevski a acestui „paradis pământesc” v-a rămâne incomprehensibilă.[167]

[166]Ibid., II; VI, 2.

[167]În acest sens, viziunile lor sunt consonante cu cele ale părintelui Florovski referitoare la viziunea lui Dostoevski. Există vremuri în care părintele Florovski menţionează şi accentuează speranţele utopice întârziată a lui Dostoevski în contextul mai larg al gândiri lui Dostoevski. În articolul său din volumul intitulat „Căutarea pentru religie în literatura secolului al XIX-lea,” părintele Florovski scrie: „numai în Biserica lui Hristos ar putea libertatea umană să fie reconciliată cu frăţietatea vie care ne aduce împreună în Hristos. De fapt, gândirea lui de tip Dostoevski a evoluat din diferite întrebări, legate dar nu identice. P de altă parte, el a crezut că Biserica este un fel de stabiliment duhovnicesc al domeniului răscumpărării în care predicatele existenţiale ale omului sunt rezolvate: întregul vieţii este restaurat şi libertatea omului este reabilitată. Pe de altă parte, el a continuat să creadă în posibilitatea unei soluţii istorice ultime pentru toate contradicţiile umane. A existat un fel de aliaj utopic în crezul lui în reconcilierea generală după cum s-a profesat plin de patetism în marea *Adresă Puşkin.* Totuşi, creştinismul lui Dostoevski nu a fost în nici un caz „roz” după cum fără dreptate a insinuat Constatin Loentiev într-un fel în care nu numai că şi-a trădat limitele vizunii sale... Lumea valorilor a fost distrusă de contrafaceri demonice. Acest nou Turn Babel a fost în procesul construcţiei. Apolo s-a ridicat din nou în faţa lui Hristos. *Dacă Dostoevski încă credea în puterea iubirii, a fost iubirea lui Hristos pe care o predica, Iubirea Crucificată.”*

CORESPONDENŢA DINTRE TOLSTOI ŞI ŞAKERII AMERICANI
Introducere şi texte
De Richard Haugh

Deşi momentan există o sărăcie de texte literare referitoare la subiectul interesului lui Tolstoi şi a corespondenţei lui cu şakerii americani, din câte se pare situaţia v-a fi rectificată. După literatura şakerilor din 1977: O biografie (nr. 2116),[168] Nicolae Fersen lucrează în prezent la o monografie specifică referitoare la acest subiect.[169] Singurul scop al acestei scurte introduceri este de a prezenta dezvoltarea religioasă şi socială a gândiri de mai apoi a lui Tolstoi. Acest gând l-a dus fără nici un fel de oprelişte la a se interesa de diferite mişcări sectare, inclusiv cea a şakerilor. Influenţa *posibilă* a şakerilor asupra *Sonatei Kreutzer* şi punctul de înţelegere între Tolstoi şi şakerii sunt menţionate.

I

În anul critic a lui 1879, Tolstoi susţine că a început să contempleze sinuciderea. *Weltanschauungul* lui Tolstoi a devenit din ce în ce mai individualist şi pentru mai mulţi radical. În timp ce viziunile lui sociale şi empatia umanitară spre mase s-a lărgit, viziunile lui religioase au devenit din ce în ce mai restricţionate la moralism la un creştinism reducţionist şi trunchiat care, după cum deplin a analizat Tolstoi, a respins mai toate crezurile creştine tradiţionale şi formele de cult.[170] Convingerile religioase ale lui Tolstoi, energia şi agresiunea cu care au fost apărate au evocat în cele din urmă, un răspuns din partea Bisericii Ortodoxe Ruseşti. Pe data de 22 februarie 1901 Sfântul Sinod Rus a dat un decret de Excomunicare, în care parţial putem citii:

„venerabilul Lev Tolstoi predică abolirea tuturor dogmelor Bisericii Ortodoxe şi a întregii esenţe a credinţei creştine cu un fel de frenezie fanatică; el neagă pe Dumnezeul viu şi personal mărit în Sfânta Treime... el Îl respinge pe Domnul nostru Iisus Hristos ca şi Dumnezeu devenit om... El nu crede în viaţa de apoi sau în judecata de după moarte; El respinge toate tainele Bisericii şi efectul lor beneficent... Lui nu i-a fost frică să derâdă cea mai mare dintre toate tainele: Sfânta Euharistie... Prin urmare Biserica nu îl mai recunoaşte printre copii ei şi nu mai poate face aşa până ce nu se v-a pocăi şi nu se v-a restaura în comuniune cu ea.”[171]

---

[168]Compilată şi adnotată de Mary L. Richmod şi publicată de Comunitatea Şakerilor, Inc., Massachusetts (Distribuită de Tipografia Universităţii din New England în Hanover, New Hampshire).

[169]Monografie lui Nicolae Fersen v-a include, din câte se afirmă, „corespondenţa nepublicată până acum dintre Tolsoi-Şaker.” Se estimează că aceasta v-or fi cele cinci scrisorii (manuscrise de 80 de pagini) scrise de Alonzo G. Hollister care sunt păstrate în Muzeul de Stat Tolstoi în Moscova.

[170]În anii care au urmat lui 1879 Tolstoi a scris un atac la Biserica Ortodoxă Rusă: *Kritika dogmaticheskogo bogosloviia* [O critică a teologiei dogmatice]; *V chem moia vera* [În ce cred eu]; *Tak chto zhe nam delat*? [*Ce trebuie să facem*?] şi importanta *Tvarţvo bozhie vnurii* [Împărăţia lui Dumnezeu este în interiorul vostru], Teoria moralistă şi cea atee a lui Tolstoi elaborată în *Chto takoe iskusstovo* [Ce este arta?] aparţine acestei perioade a vieţii sale.

[171]Traducere engleză, cu modificări sunt din Henri Troyat, *Tolstoi* (New York, Doubleway, 1967) p. 560.

În veridicitatea ei trebuie subliniat că Decretul Excomunicării a descris cu acurateţe poziţia lui Tolstoi. Se pare că Tolstoi nu a fost perturbat de excomunicare.

Ideile lui Tolstoi care au dus la excomunicarea lui şi-au găsit mai mulţi susţinători în Rusia şi în exterior. Aceste ultime convingeri – respingerea proprietăţii private, un popularism bazat pe asuprirea „poporului" şi un fel de anarhism socio-religios – aceste viziuni au fost diseminate în America unde câteva grupurile religioase au devenit imediat interesate de ideile lui Dostoevski şi ceea ce este mai important în pretenţia că Tolstoi „era a lor propriu." De exemplu, swedenborgienii americani i-au trimis lui Tolstoi *Noul creştinism* şi mormonii i-au trimis o „Biblie Mormonă" şi o biografie a lui Iosif Smith. Tolstoi i-a găsit pe primii ca fiind dedicaţi duhovniceşte dar au interpretat mormonismul ca şi înşelător. În acelaşi timp Tolstoi a devenit din ce în ce mai interesant de „lucrurile americane", în special mişcările religioase din America secolului al XIX-lea. De exemplu, Tolstoi a fost profund impresionat de lucrarea lui Edward Bellamy *Privind înapoi* (1888), un roman care are loc în Boston în anul 2000 când SUA era sub socialism. După romanul lui Bellamy, se muncea numai până la vârsta de douăzecişicinci de ani, nu există nici un fel de sărăcie şi toţi sunt motivaţi de cinste. Tolstoi a fost profund impresionat de *Catehismul de non-rezistenţă creştină.* Scrisoarea din 30 iunie 1890 către Ballou, el poate citii parţial:

„catehismul de non-rezistenţă pe care l-am tradus şi care v-a circula între prietenii noştii...Sunt de acord cu dvs., că creştinismul nu v-a intra niciodată în pământul făgăduinţei, până când adevărul duhovnicesc al principiul non-rezistenţei v-a fi recunoscut, dar Biserica nominală îl v-a recunoaşte. Sunt deplin convins că Bisericile sunt şi au fost întotdeauna cei mai răi duşmani ai operei lui Hristos. Ei au dus întotdeauna umanitatea nu pe calea lui Hristos, ci afară din ea..."[172]

II

În timpul acestui stadiu al vieţii sale, în timpul ultimilor sale viziuni socio-religioase şi mai ales în timpul mişcării socio-religioase Dostoevski a devenit preocupat cu problema castităţii şi cea a căsătoriei. El a primit şi a citit scrierile şakerilor în timp ce a scris *Sonata Kreutzer*. Acelaşi Tolstoi care a descris la un moment dat viaţa domestică din *Război şi pace* şi care mai apoi a portretizat deteriorarea căsătoriei în *Ana Karenina* a dezaprobat total orice valoare a căsătoriei. Cu adevărat, prin Pozdnişev în *Sonata Kreutzer,* căsătoria a fost condamnată ca şi perversă.

Mărturisirile variază în ceea ce priveşte originea *Sonatei lui Kreutzer.* Ceea ce ştim este că el a primit un fel de inspiraţie[173] pentru *Romanul* său ascultând la *Opusul 47* a lui Bethoveen – Sonata Kreutzer şi că el a primit literatura lui Şaker în timpul procesului scrierii *romanului.* Probabil cea mai profundă mărturisire ne vine de la fiica lui Tolstoi în cartea ei *Tolstoi – viaţa părintelui meu.*

„Trebuie să fi fost în această seară de primăvară când tânărul om a cântat sonata lui Bethoveen... cu un fel de vervă specială. Prima parte, care i-a plăcut foarte mult lui Tolstoi, a afectat foarte mult prezentul tuturor. Ei au vorbit cât de bine ar fi dacă Tolstoi ar fi scris o poveste pe tema Sonatei Kreutzer şi Repin a ilustrat aceasta şi Andreyev sa pus-o în practică. Această idee nu a fost realizată; Andreyev a murit al scurt timp după aceasta. Dar în Tolstoi ideea a continuat să se maturizeze. Ar fi greu să spunem exact tema *Sonatei Kreutzer* a intrat în joc – în acea seară, sub influenţa muzicii sau mult mai devreme, când

[172]De la L. N. Tolstoi, *Polonie sobranie sochinenii,* vol. 65 (Moscova, 1953), p. 113, a se vedea nota 34-36.
[173]În primăvara anului 1888 la reşedinţa familiei din Moscova Tolstoi a fost profund mişcat de vioara lui Bethoveen şi de sonata la pian a lui.

în 1870 ea a schiţat şi a abandonat o poveste care a fost intitulată *Uciderea soţiei mele...* Sofia Andronova a scris în Jurnalul ei din decembrie 1890, că ideea de a face o *povestire* adevărată i-a fost dată lui Tolstoi de Adrei Burlak, un actor şi un povestitor de excepţie. Apoi Sofia Andreyenva a adăugat: „ea a fost cea care i-a spus despre aceste lucruri într-o staţie de tern că un om a ascuns în sine nefericirea necredincioşii soţiei sale şi acesta se pare că a fost subiectul folosit de Lyovochka.”[174]

III

Este remarcabil că în jurnalul lui Tolstoi pe data de 9 aprilie 1889 putem citii: „citesc scrierile şakerilor... Desăvârşire. Abstinenţă totală. Este ciudat să le privim tocmai atunci când sunt interesat de această problemă. Prin urmare, cine au fost şakerii şi care a fost punctul înţelegerii dintre ei şi Tolstoi?

Şakerii (cunoscuţi mai înainte ca şi Societatea credincioşilor în cea de a doua venire a lui Hristos, aletienii şi Biserica Milenaristă), cea mai largă societate religioasă comunală din istoria Americii,[175] care de fapt a originat în Franţa în vremea lui Ludovic XIV (1638-1715). Un grup de „profeţi” francezi au pretins că Duhul Sfânt a profetizat venirea iminentă a lui Hristos şi i-a avertizat că trebuie să se întoarcă la un creştinism primar. Mişcarea, persecutată în Franţa, s-a răspândit în Anglia unde a câştigat convertiţi, în special dintre quakeri. În 1758 Ann Lees Standerin (1736-1784), mai bine cunoscută ca şi Ann Lee Stanely sau Maica Ana, s-a alăturat mişcării.[176] Ann Lee a început să îşi asume o poziţie de conducere în rândurile sectei. La întrunirile sectei se dansa, se striga, se făceau învârtiri, se profetiza şi se vorbea în limbi. În 1770 Ann Lee şi alţii au fost arestaţi fiindcă au profanat Sabatul [Duminica]. În timp ce era în închisoare ea a pretins că a avut un fel de revelaţie care a descoperit cu claritate „esenţa fărădelegii” – participare sexuală. În 1774, după ce a fost scoasă din temniţă, ea a mers în America cu şapte ucenici. Ea şi adepţii ei credeau că este „principiul feminin în Hristos”, contrapartea fenimină în Iisus, mireasa lui Iisus şi ceva care merita cinste şi respect. În general, doctrina esenţială a şakerilor americani a fost dualismul sexual. Dacă, susţineau ei, Dumnezeu a creat umanitatea după chipul Său, atunci reiese clar că dacă este bărbat şi femeie, atunci Dumnezeu trebuie să fie concomitent masculin şi feminin. Revelaţia lui Iisus a fost masculină şi prin urmare incompletă. Culminarea revelaţiei a ajuns în Maica Ana ca şi femeie, ca şi maică a tuturor lucrurilor duhovniceşti. Restaurarea tuturor lucrurilor trebuie căutată de un urcuş duhovnicesc simultan şi neamestecat al ambelor sexe. Cheia mântuirii şi a restaurării consta în castitatea sexuală.[177] Tolstoi a fost interesat de doctrina castităţii

---

[174] Alexandra L. Tolstoi, *Tolstoi – viaţa tatălui meu* (Vaduz).

[175] Şakerii au fost celebrii din cauza organizării lor, a ingenuităţii şi a prosperităţii fermelor lor comune. *Sunt puţini cei acre sunt conştienţi de invenţiile şakerilor:* un fel special de perii; un fel special de clopote (a căror natură rămâne necunoscută), eliciile, un fel de roată de grăpare, un fel de roată de apă turbină; începutul automobilelor; o maşină de colectat gunoiul; un fierăstrău circular etc. şakerii au fost cei mai mari producători de plante medicinale şi au fost primii care au vândut şi au comercilizat seminţe.

[176] Analfabetă, săracă şi predispusă la o sănătate şubredă, Ann Lee a lucrat în diferite slujbe în tinereţe şi a fost înlăturată din cauza condiţiilor de suferinţă a muncii unui copil. Soţia unui fierar, ea a experimentat amărăciune şi tragedie în căsătorie – cei patru copii ai ei au murit toţi încă de mici.

a şakerilor. Scrisoarea lui datată din 25 august 1890, către Charles Anderson este ilustrativă în acest sens.

„Dragă Domnule,

Am încercat să îşi răspund la întrebarea dvs., în epilog de la Sonata Kreutzer. Te întrebi dacă ar trebuie să fie de acord cu contactul sexual. Eu răspund: da. Orice om şi orice femeie s-ar potrivii să ştie şi să creadă că ar fi mai bine pentru el sau ea să fie cast (în căsătorie sau afară) şi să nu aibă nici un fel de intercurs sexual...”[178]

IV
Texte

Scrisoarea 1: Tolstoi către A. G. Hollister (18 octombrie 1889) [Ortografierea, punctuaţia şi sintaxa îi aparţin lui Tolstoi]

Draga Prietene:

Vara trecută am fost ocupat cu citirea de cărţi despre căsătorie şi am ajuns la nişte puncte de vedere destul radicale referitor la acest subiect. Mai de mult citeam cărţi despre comunităţile in America. L-am citit pe Noyes şi o carte a unui german al cărui nume l-am uitat. În acea carte am găsit noţiuni destul de noi pentru mine despre şakeri. În acele vremuri am primit o scrisoare de la un şaker cu cărţi, tratate şi trei fotografii. Am citit cărţile şi am fost recunoscător fratelui care mi l-a trimis, dar din nefericire am pierdut scrisoarea cu adresa, aşa că nu i-am putut răspunde şi nici nu i-am putut mulţumii. Acum am primit cartea, tratatele şi scrisoarea. Le-am citit pe toate mulţumită ţie. Toate acestea îmi întăresc părerile mele despre căsătorie pe care le-am expus în cartea mea pe care am terminat-o. Cred că idealul unui creştin este şi v-a fi să trăiască într-o castitate totală şi în acest sens am apreciat destul de mult cartea ta referitoare la acest subiect.

Ştiu că voi şakerii spuneţi adevărul şi prin urmare aşteptaţi acelaşi lucru de la alţii. Aşa că vă voi spune franc ce cred despre viziunea voastră religioasă. Cred că voi profesaţi adevărata religie creştină şi adevărata viaţă creştină, dar voi credeţi în două lucruri în care eu nu voi puterea crede niciodată şi în care nici voi nu ve-ţi crede: mai întâi, *sfinţenia* Bibliei, inclusiv Vechiul Testament, Epistolele şi Apocalipsa maicii Ana şi în al doilea rând voi credeţi în arătarea duhurilor.

Adevărata revelaţia a lui Dumnezeu a constat numai în cuvintele lui Iisus care sunt înregistrate în Evanghelii şi numai ele ne pot conduce. Nu există alte duhuri decât duhurile voastre, care se împotrivesc mai totdeauna materiei. Duhul nu este opus materiei căci el se manifestă prin materie. Toate arătările duhurilor fără materie nu sunt decât înşelăciuni. Vă rog să nu vă supăraţi pe mine din cauza îndrăznelii mele; apreciez bunul vostru simţ faţă de mine şi vă iubesc.

Lev Tolstoi

[177]Maica Ana a murit pe date de 1784. în anii 1800 şakerii s-au înmulţit rapid până ce prin mijlocul secolului al XIX-lea au ajuns la aproximativ 6.000 de adulţi. Creşterea lor s-a bazat pe convertiţi şi adopţia de orfani. Astăzi secta este aproape inexistentă.

[178]L. N. Tolstoi, *Polonie sobranie sochinenii,* vol. 65 (Moscova, 1953), p. 149.

Scrisoarea a doua: Frederic W. Evans către Tolstoi
[Ortografierea, punctuaţia şi sintaxa sunt în original]

Muntele Liban, N.Y. SUA
6 decembrie 1890

Lev Tolstoi
Dragă Prietene:

Sunt profund interesat de tine şi de munca ta, în măsura în care te pot înţelege pe tine şi pe ea.

Înţelepciunea spune, „îi iubesc pe cei ce mă iubesc”; noi îi iubim pe cei ce sunt în aceleaşi adevăruri ca şi noi. Este minunat cât de clare sunt ideile tale referitoare la definiţia cuvintelor creştin şi creştinism. Calvin Green (ale cărui unele scrisori le-ai văzut) a fost un om inspirat. El a fost impresionat duhovniceşte de viitorul Rusiei şi era foarte entuziast referitor la acest subiect. Lev Tolstoi pare că a fost inspirat să încapă împlinirea profeţiilor lui Calvin Green.

Îţi propun să îşi trimit câteva din scrisorile mele ca să le citeşti şi să le critici: dacă îmi vei asculta doleanţa îţi voi rămâne îndatorat. De ce să nu fie problemele teologice subiectul aceleiaşi logici matematice rigide? De ce să nu fie teologii la fel de reci şi de calmi ca şi matematicienii? Dacă este posibil, ei ar trebuie să exceleze în acest sens: ei ar trebuii să se iubească unii pe alţii şi să fie ca şi uleiul în mai toate părţile unei maşinării complicate.

Eşti „îndurerat” referitor la idele noastre la „Ann Lee şi intercursul duhurilor” între părţi din şi în trup. Presupun că acestea sun create de o proastă înţelegere a ceea ce sunt aceste puncte de vedere şi ceea ce sunt le acum în această scriere. Ce au *fost,* când „Biserica milenaristă” a fost scrisă, lăsată poporului din acele vremuri. Pavel spune: „cânt am fost copil vorbeam şi scriam ca şi un copil; când am devenit om am început să scriu şi să vorbesc ca şi un om şi am lăsat cele copilăreşti şi am început să vorbesc şi să gândesc ca şi un om.” Nu aşa ar trebui cazul cu cei care sunt în „împărăţia cerurilor” – a căror creştere şi conducere cu scopul de a stabilii dreptate, judecată şi ordine „nu ar trebui să aibă nici un final?” mica piatră care este tăiată din munte, fără de mâni – prin revelaţie – a crescut, a devenit un mare munte, fără de mâni prin revelaţie şi a umplut pământul. Acum nu facem nimic altceva decât să ne adaptăm la condiţiile externe ale poporului din Rusia.

În acele vremuri, Dumnezeul lui Israel i-a spus lui Moise că el îşi v-a duce poporul lui Israel mai înainte; dar că el v-a numii un înger în locul lui, ca şi lider. Israel, în loc să crească cu creşterea lui Dumnezeu a retrogradat.

Îţi voi trimite o scrisoare deschisă p care i-a, scris-o judecătorului Thayer, care a eliberat un om care a fost arestat sub conducerea generalului Wanamaker, „cum că cartea „că lucrarea a fost nemuritoare şi că nu se cuvenea să o vindeţi.” Scrisoarea către judecător a circulat foarte mult. De asemenea îşi voi trimite autobiografia mea. Care este vârsta mea? Nu muncii prea mult pentru vârsta şi puterea ta: când mintea este folosită deplin ca şi a ta, muşchii se pot obosii dintr-o dată. De ce nu poţi venii la Muntele Liban şi să vezi ce a pregătit Domnul? Ar fi bine pentru tine.

O femeie analfabetă şi muncitoare de fabrică a confundat înţelepciunea reformatorilor, legislatorilor şi cărturarilor care au ajuns la creştinism după cum poţi

vedea: şi toţi au putut vedea ceste lucruri. S-a apropiat finalul. Tolstoi şi şakerii au rămas, la fel ca şi ultima nădejde a umanităţii.

Cu iubire,
F. W. Evans
Muntele Liban, Col. Co., N. Y. SUA

Scrisoarea III. Tolstoi către Frederic W. Evans
27 ianuarie 1891

Draga Prietene,

Îţi mulţumesc pentru scrisoarea la amabilă, mi-a făcut o mare bucurie să ştiu că tu ai aprobat ideile mele despre diferite expresii ale sentimentelor religioase, provocând epoca celor pentru care au fost direcţionare. Am primit tratatele care mi le-ai trimis şi le-am citit nu numai cu mare interes ci şi cu mare folos şi nu îi pot critica fiindcă sunt de acord cu tot ceea ce s-a spus în ele. Din câte ştiu eu voi sunteţi nonactivişti. Cum reuşiţi să ţineţi proprietatea comunitară – dar totuşi proprietatea? Aperi dreptul unui creştin de a îşi susţine dreptul de a îşi păstra proprietatea de uzurpatori? Am întrebat acest lucru fiindcă cred că principiul lipsei de rezistenţă este tratatul special al adevăratului creştinism şi cea mai mare greutate în zilele noastre este să fim veridici faţă de ea. Cum reuşeşti să faci aceste lucruri în comunitatea ta.

Am primit tratatele tale; dar îmi spui că în scrisoarea ta tu mi-ai trimis cărţile tale, vrei să spui că mi-ai trimis cărţile şi tratatele sau tu numeşti aceste tratate cărţi?

Am primit de mai bine de un an lucrarea Oregon „Cuvintele mai înainte de gânduri.” Am văzut articolele tale. Îi sunt mulţumitor editorului că mi-ai trimis lucrarea; în toate numele ei primesc hrană duhovnicească şi acestea nu ca şi un fel de decadenţă duhovnicească, care îmi este străină, aş fi de acord cu mai toate viziunile ei religioase. Îmi place această lucrare destul de mult. Cu cele mai mari respecte şi iubire, al dvs.,

Le Tolstoi

Scrisoarea IV: Frederic W. Evans către Tolstoi

Muntele Liban**,** 6 Martie 1891
Lev Tolstoi

Draga prietene şi frate,

Scrisoarea ta de bun venit am primit-o cu bucurie. Există mai multă unitate de sentimente între noi şi o mai mare unire de duh.

Tu eşti uns duhovniceşte în Hristos, la fel cum a fost Iisus.

Aceasta nu se referă numai la tine ci şi la multe alte mii de suflete care sunt gata de a fi culese ca şi recoltă. „Sfârşitul lumii” vine peste ei. Rusia este un Imperiu puternic. A produs mult recolte duhovniceşti a bărbaţi şi femei, în trecut, când mai înainte i-a apărut lui Hristos, cu ordinul feminin.

Ei l-au ştiut pe Dumnezeu ca şi pe un părinte ceresc, dar nu ca şi pe o mamă cerească. Ei au avut un ordin preoţesc masculin. Ei au fost un fel de popor de genul lui

Ioan Botezătorul, uitându-se, aşteptând şi rugându-se după „venirea Domnului.” Ei au fost sinceri şi gata de sacrificiu, dar nu „ştiu să se roage,” fiind orbiţi de ignoranţa teologică şi greşelile consecvente. Menoniţii şi moravienii şi alţi oameni nobili!

Mulţi alţii, care au auzit nume diferite, cu toţii au fost actualizaţi cu Duhul lui Hristos, până la quakeri, ca şi prieteni. Care au venit la împărăţia cerurilor.

Aceştia au fost cei „doi martori”: bărbat şi femeie – care profetizau şi profeţeau şi care practicau virtuţile creştine „parţial.” Cei care i-au adus la „Sfânta Inchiziţie” sau au fost ucişi de mii sub ducele de Alva sau de masacrul Sfântului Bartolomeu şi „care credeau că îi slujesc lui Dumnezeu.” Toate marile naţiuni europene sunt creştine. Războiul este o instituţie permanentă între ei. Ei şi-au epuizat resursele lor naţionale fie prin luptă sau „în pace, pregătindu-se de luptă.” Nu se roagă ei toţi la acelaşi Dumnezeu ca să îi ajute să se ucidă unii pe alţii?” ar fi putut Diavolul să facă ceva mia rău între ei?

Te întrebi, „cum reuşiţi să ţineţi proprietatea comunală? Înştiinţaţi voi proprietatea pentru de a îi apăra de uzurpatori? Acestea sunt întrebări importante. Iisus a spus, „fiţi desăvârşiţi la fel cu Tatăl vostru cel din ceruri desăvârşit este.” Acesta este finalul muncii creştine. Este acesta *începutul*? A venit Iisus la acestea în timp ce era în trup? „Iisus nu a fost încă desăvârşit.” Aceasta s-a său despre el după moarte. Dacă scrutinizăm detaliat istoria lui Iisus, de la naştere la moarte, nu creştem noi, de unde am fost şi unde ar trebui să fim? „El a văzut nevoinţa sufletului său şi a fost mulţumit. Să presupunem că el a avut o listă de păcate şi mai înainte de pogorârea Duhului peste El? Să presupunem că putem, face o altă listă de păcate diferite şi încălcări ale principiilor abstracte ale creştinismului după cum le-am văzu eu şi tu. Care ar fi rezultatul? Nu ar trebui să concludem noi că el a fost „fratele nostru mai bătrân” fiind „atins cu un sentiment al neputinţelor noastre,” fiindcă el a avut aceiaşi natură şi prin ea „ a fost ispitit în toate sensurile cu cele cu care Duhul lui Hristos a venit ca să îi răscumpere.” El a fost pur şi simplu „primul născut între mai mulţi fraţi” la fel ca şi Ann Lee a fost cea dintâi născută între mai mult surori.

Menoniţii, moravienii şi quakerii nu au fost rezistenţi la fel ca şi marea majoritate a martorilor au fost „adevăraţii martori.” Până la separaţia dintre Biserică şi Stat, prin „corne” – prin puterile necredincioase – care au crescut din „bestie,” în Revoluţia Americană, ar fi putut „proprietatea comunală” să îşi ţine pe cei din rezistenţă. Acesta este „Noul Pământ” şi el a devenit mai desăvârşit în credincioşia lui, „noile ceruri” vor fin din ce în ce mai desăvârşite în toate virtuţile creştine. Ele se vor nevoi din credinţă în credinţă, prin Şapte cicluri, spre o zi desăvârşită. Lumina v-a strălucii din ce în ce mai mult până ce lumina unei noi zile v-a fi ca lumina celor şapte zile. Noi susţine şi ne apărăm proprietatea comunală sub legile civile ale Noului Pământ. Dar în nici un caz sau în nici o altă circumstanţă nu vom insulta o fiinţă omenească. Vedeţi că guvernul nostru civil este vocea poporului – *vox populi, vox Dei* – şi poporul care este conducător sunt cei mai progresivi decât Conducătorii din Rusia sau a Guvernului Stat Biserică de la faţa pământului – noi şakerii sub Guvernul Secular American putem să ne ducem la îndeplinire un fel de principii abstracte, învăţate de revelaţia Duhului lui Hristos, mult mai deplin decât a fost făcut de femeile şi bărbaţii muritori. La fel cum noi ne menţinem curăţia sexuală, deşi toate că sexele sunt aduse faţă către faţă, în viaţa cotidiană, trăit fără încuietori sau oprelişti, în frăţietatea credinţei. Haideţi să vedem ce a lucrat Hristos.

Draga prietene, vino în Liban şi leagă-ţi bucuria ta Biserica celei de a doua venirii a lui Hristos.

Apoi, întoarcere şi întemeiază un ordin în Rusia, cu acordul guvernului pe care ordinul şakerilor îl v-a dobândii de la tine.

Calvin Green, unul dintre profeţii noştri, cu mai mulţi ani în urmă, a prezis o mare lucrare duhovnicească în Rusia. Un ministru rus a vizitat Libanul şi a fost foarte prietenos. El a invitat ordinul în Rusia. Nu a venit încă vremea? Nu eşti „Omul”? Biserica celei de a doua veniri a lui Hristos nu este a poporului. „Totuşi, nu voi M-aţi ales pe Mine ci Eu v-am ales pe voi” – Revelaţia lui Dumnezeu este Piatra pe care s-a întemeiat Biserica. Iar porţile iadului – controversa religioasă – nu o vor cucerii.

Frederic W. Evans

Scrisoarea V: Frederic W. Evans către Tolstoi

Muntele Liban, Columbia Co., N. Y., SUA

Draga Prietene,

Nu am auzit de la tine de mai multă vreme. Am vorbit de mai mult ori de tine. Rugăciunile pentru sănătatea şi siguranţa ta sunt neîncetate. Şakerii sunt prietenii tăi apropiaţi. Tu eşti binevenit, dacă providenţial vei venii pe continentul nostru ca să vizitei dreptatea lumii. Eşti recunoscut ca şi un slujitor al Domnului şi ca şi un prieten al nostru. Astfel fie ca binecuvântarea Domnului să fie peste tine. Adevărurile referitoare la venirea Mileniului sunt deschise vederii tale duhovniceşti. Sunt numai câţiva, pe aici şi pe acolo care sunt de partea ta. Faptul că ordinul şakerilor v-a trăi principiile pe care tu le aperi, nu poate fi decât ceva care să te încurajeze.

Guvernul nu interferează cu noi. Un pot să spun că „sclavii” nu pot trăi în Anglia. În momentul cât piciorul lor v-a atinge pământul, pretenţiile lor vor cădea. Să se răspândească, dar până ce puterea britanică se resimte, dreptatea ei nu v-a fi moştenită deplin.

Această nădejde a fost deplin actualizată. La fel se v-a întâmpla cu aspiraţiile voastre referitoare la lucrurile duhovniceşti. Atunci când vei putea vedea cca., 17 comunităţi de oameni al căror drepturi le sunt asigurate, a căror dorinţe raţionale le sunt îndeplinite, nu poate dovedii aceasta că eventual oamenii ar putea fii fericiţi în această lume?

Frăţietatea noastră este răscumpărată. Drepturile femeilor sunt ale lor, ne bucurăm la dreptul la proprietate. Capitatul şi munca sunt la locul lor. Igiena este un fel religie pentru noi.

Iubire din nou pentru tine, din nou şi din nou. Iubire care plin de bucurie îşi v-a da ţie şi prietenilor tăi o casă pentru o viaţă.

F. W. Evans